دكتور محمود رجب

الاغتراب

"سيرة مصطلح"



دار المعارف



الاغتراب

"سيرة مصطلح"

تأليف

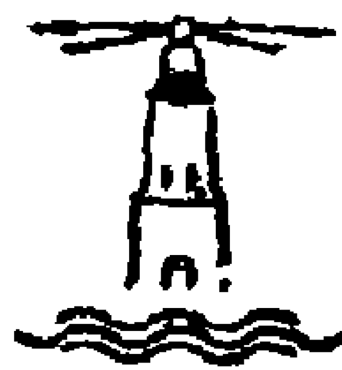
دكتور محمود رجب

أستاذ مساعد قسم الفلسفة

كلية الآداب جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٩٣



دار المعارف

الناشر : دار المعارف ـ ١١١٩ كورنيش النيل ـ القاهرة ـ ج٠م٠ع٠

الإهـداء

إلى شباب مصر

الذين يبعثون الأمل ، فى لحظات تكون

النفس فيها حزينة حتى الموت

مقـــدمـــة

كلمـة رائجـة

« لو وجـه علماء اللغـة أجهزتهم لرصـد ما يكتبه الباحثون والنقـاد والفلاسفة فى عصرنا الحـاضر ، فاننى لأراهن على أن كلمـة « الاغتراب » aliènation سوف تحظى بالأولوية من حيث ترددها »(١) .

هذا قول كاتب فرنسى يبين مدى انتشار كلمـة « الاغتراب » فى الفكر المعاصر . وهو قول على قدر غير قليل من الصحة ، ويبعد الى حد كبير عن المبالغة . فالواقع أن الكلمة كثـيرا ما تجىء فى مؤلفات هـؤلاء المفكرين جميعا ، حين يعرضون بالتحليل والتفسير لظواهر ومشكلات مثـل : الفجوة بين الأجيال ، أو الوجود الأصيل والوجود الزائف غير الأصيـل ، أو الحرية والاستعباد ، أو الايمان والالحاد ، أو الاستعمار والتحرر من الاستعمار... وغير ذلك من ظواهر ومشكلات تواجه ، على نحو أسيان ، الانسان فى القرن العشرين . كذلك ترد كلمـة « الاغتراب » فى سياق ذلك النقـد الذى غالبا ما يوجه الى طبيعة العمل وسـيره فى المجتمع الصنـاعى وفى الأجهزة البيروقراطية للدولة . والذى يبين كيف صار الانسان فى المجتمع التكنولوجى القائم على الانتاج الآلى وتقسيم العمل ، شذرة انسان وأشبه شىء بترس فى عجلة العمل والانتاج . بل وبدأنا أخيرا نرى نقاد الادب والفن يستخدمون كلمة « الاغتراب » للتعبير عما يستشعره الانسان الحديث من غربة كونية . وما يحسه من زيف الحياة وعقمها ، وما يلحظه على علاقات الافراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولاانسانية ... الى آخر هذه الظـاهر من

---

1. Domenach, I.M., Pour en finir avec l,aliénation, Esprit, December 1965, P. 1058.

الفساد والتفسخ الاجتماعى التى تستشرى فى عالمنا الحديث ، بصورة تكاد تهدد وجود الانســان وصحته النفسية • فاذا وقعت يدك عـلى كتاب فى النقد الأدبى ورأيت وصفا لعمل فنى بأنه يتناول « الاغتراب » ، فاعلم أن الكاتب انما أراد بهذا الوصف ان يقول للقارىء : أن موضوع هذا العمل يمس جانبا من جوانب أزمة الانسان الحديث •

وبعبارة أخرى فان الانسان فى العصر الحديث أصبح منفصلا ، انفصالا حادا لم يسبق له مثيل ، سواء عن الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الله ، أو حتى نفسه وأفعاله ••• وغير ذلك من الأسماء التى تطلق عـلى كيانات هى بالنسبة اليه « آخر » لا سبيل الى التواصل معه ، فلم يعد قادرا على اقامة الجسور التى تصل بينه وبين هذا الآخر المختلف المظاهر والمتعدد الاسماء ، وأصبح بالتالى عاجزا عن تحقيق ذاته ووجـوده على نحـــو شرعى أصيل • ولما كانت العادة قد جرت فى وقتنا الحـاضر على تسمية هـــذا الانسان ، المنفصل عن الآخر ، « بالمغترب » ، فقد صار فى الامكان تناول جوانب كثيرة من حياتنا من زاوية الاغتراب ، كما أصبح فى استطاعتنا أن نضيف مصطلح « الاغتراب » الى غـيره من المصطلحات الرئيسية ، كالذرة والتكنولوجيا ••• الخ ، التى يستعان بها فى فهم الخصائص المميزة للعصر الحـــاضر •

أســـئلة موجهـــة :

فما هو اذن هذا « الشىء » الذى يسمى بالكلمة : « اغتراب » ، هــذه الكلمة العربية التى نترجم بهـا كلمات أجنبية مثل : كلمة alienation الانجليزيـة وكلمـــة aliénation الفرنســية وكلمـــة Entfremdung الالمانية ؟ ، وما هو المسار الذى سلكته هـــذه الكلمة حتى وصلت الى ما وصلت اليه الآن من شيوع وانتشار فى حياتنا الثقافية المعاصرة ؟ بعبـارة اخرى ما هو الشوط الذى قطعته كلمة « الاغتراب » ، منذ أن كانت مجرد كلمة تقال عرضا ، هنا أو هناك ، فى مؤلفـــات بعض المفـــكرين ، حتى صارت ذلك « المصطلح » الدقيق الذى يستخدمه كبار الفلاسفة عن قصـــد وتدبر كاملين ، بل تلك « الكلمة السحرية » الرائجة فى أوساط المثقفين ،

والتى أوشكت ، من كثرة استعمالها واطلاقها للدلالة على كل شىء ، أن تكون خالية من المعنى لا تدل على أى شىء ؟ كيف اكتسبت كلمة « الاغتراب » حق المواطن ، لا فى قواميس الفلسفة والعلوم الانسانية المتخصصة فقط، بل وفى دوائر المعارف العامة والصحف اليومية أيضا ؟ . ثم ما هى الظروف والاحوال الانسانية والتاريخية التى أثارت انتباه المفكرين والفلاسفة ، أبناء عصورهم ، فاستبطنوها فى « فكرة » هى الاغتراب ؟ وأخيرا ، هل يمكن القول بأن الاغتراب ذو معنى واحد أم أنه بالأحرى مزدوج المعنى ، فيكون منه الايجابى (المقبول) مثلما يكون منه السلبى (المرذول) ؟ .

تلك هى الأسئلة الرئيسية التى تحاول هذه الدراسة المطولة الاجابة عنها .

وواضح من طرح الأسئلة ، أو معظمها على الأصح ، أننا مقدمون على دراسة تتناول تاريخ مصطلح الاغتراب . فالدراسة اذن هى « سيرة مصطلح » . ولكن ، بأية طريقة نقدم هذه السيرة ؟ ثم ما هى أهم المراحل فى سيرة الاغتراب ؟ .

طريقة التناول :

اننا لو اكتفينا بسرد تعريفات الاغتراب عند مختلف المفكرين ، سردا يقوم على انتزاع التعريف من سياق الفكر المذهبى لهذا المفكر أو ذاك ، لكان عملنا هذا أقرب شىء الى تلك الدراسات « القاموسية » التى تفتقر ، رغم أهميتها وضرورتها ، الى الحرارة والدينامية . وحتى نخلص دراستنا من هذا النقص ، لجأنا الى ربط تعريف المفكر للاغتراب بتيار فكره المذهبى ، بل ولم نعزل هذا الأخير عن التاريخ العام للفكر عموما : اذ لا انفصال عندنا بين الفكر المذهبى للمفكر وبين تاريخ الفكر عامة وتطوره ، كما أنه لا انفصال بين الفكر المذهبى وسيره المنهجى ، أى بين المذهب والمنهج . وفوق هذا وذاك ، ليس ثمة انفصال بين الفكر والتاريخ ، فلا الفكر يوجد أولا ، ثم يقوم الى جانبه وعلى هامشه التاريخ ، ولا التاريخ يوجد أولا ، ثم يقوم الى جانبه وعلى هامشه الفكر . فالهدف اذن من هذه الدراسة ادراك فكرة ، هى هنا « الاغتراب » ، تتضمن التاريخ وتنتمى الى التاريخ ، وتنطلق فى التاريخ .

لقد كتب بنيامين فرانكلين يقول : « ان ما يعتور لغتنا (الانجليزية) ، وربما سائر اللغات الأخرى من نقص ليتمثل فى أننا ، برغم ما لدينا من قواميس لا حصر لها ، لا نستطيع أن نعرف دلالة الكلمات معرفة دقيقة ، ما لم نعرف الى أى حزب أو مذهب ينتمى الانسان الذى يستخدمها »(١)٠ ولو شئنا أن نتوسع قليلا فيما قاله فرانكلين ، لقلنا : ان معانى الكلمات تزداد خصبا وثراء بتلك المعانى الاضافية ، أو ما يسمى بظلال المعنى ، التى تستمد من العصر الذى يعيش فيه من يستعمل هذه الكلمات ٠

فالكلمات ، شأنها شأن الأشخاص والشعوب ، لا تنشأ « فى فراغ » ولا تهبط « من السماء » وانما هى تنشأ فى قلب المجتمع البشرى ، وتتكون معانيها من خلال معاناة الانسان لمشكلات تاريخية حية ٠ أما الكلمات الفنية التى نسميها بالمصطلحات ، وخاصة فى الفلسفة ، فانها لا تختلف كثيرا من حيث نشأتها فى المجتمع عن غيرها من الكلمات ، بل انها لتبدأ ، فى أغلبها كلمات عادية فى لغة الحياة اليومية ، أو ألفاظا عابرة فى مؤلفات بعض المفكرين ، حتى اذا ما جاء أحدهم وتوقف وقفة طويلة عند واحدة منها ورأى أنها أكثر تعبيرا من غيرها عن مشكلة أو مشكلات بعينها يكابدها وتشغل تفكيره ، فحينئذ ، وحينئذ فقط ، تأخذ هذه الكلمة ، وعلى يديه ، دلالات ومعانى محددة ، وتكتسب ملامح وأبعادا متميزة ٠ ومن ثم يبدأ النظر اليها على أنها كلمة فنية ، أى مصطلح ٠

ولكن اذا خرج مصطلح ما من مجاله الخاص ، وانتشر سواء فى مجالات أخرى متخصصة أو فى الحياة الثقافية العامة ، فقد تلحق به معانى هامشية ربما أسدلت على معانيه الأصلية أستارا من اللبس وسوء الفهم ٠ وهذا ما يلقى على عاتق الباحثين مهمة التمييز بين ما هو أساسى وما هو غير أساسى فى معانيه ٠

---

1. quoted by Dubos, R., reason awake : science for man, New York, Columbia University Press, 1970, P. 18.

ولعل مصطلح « الاغتراب » أن يكون من بين جميع مصطلحات الفلسفة المعاصرة أكثرها تجسيدا لهذه الحقيقة الخاصة بنشأة المصطلحات وتطورها وانتشارها • فمن الصعب علينا فهم دلالته حق الفهم ، بمعزل عن المشكلات الانسانية والظروف التاريخية التى مرت بعصور من استخدموه من مفكرين وفلاسفة •

صحيح أن هذه المشكلات والظروف حديثة ، بمعنى أنها تنتمى الى العصر الحديث ، لكن الحق أن بعضا منها كان موجودا من قبل ، فى عصور سابقة على العصر الحديث ، وان لم يكن قد بلغ درجة من الحدة والوضوح والنضج مثل ما بلغه فى العصر الحديث عامة ، والقرن العشرين خاصة • لذلك ، لم يكن مصطلح الاغتراب قد ظهر وتتنذ بصورته المتميزة ، بل كان اما مجرد كلمة تجىء عرضا فى نتاج المفكرين ، واما مجرد فكرة عامة تفتقر الى التحديد وتبحث عن التسمية الدقيقة • وصحيح أيضا أن التجارب والأحوال التى ترتبط ، وغالبا ما توصف ، بهذا المصطلح انما هى خصائص مميزة لعصرنا الحديث : للمجتمع الصناعى بوجه عام ، والمجتمع الرأسمالى بوجه خاص ، غير أن هذا لا يجب أن يحجب عنا حقيقة هامة ، وهى أن مثل هذه التجارب والأحوال كان موجودا أيضا قبل العصر الحديث ، وفى مجتمعات لا هى رأسمالية ولا هى صناعية ، وان كانت تجارب وأحوالا متناثرة فردية ، لم تكن من القوة والانتشار ، بحيث تكون ظاهرة كلية شاملة •

هذا عن طريقتنا فى تقديم سيرة المصطلح : « اغتراب » ، أما عن اهم المراحل فى هذه السيرة ، والتى سوف نتناولها فيما بعد تفصيلا ، فحسبنا أن نلقى النظرة العامة التالية :

مراحـــل ثـلاث :

يكاد ينعقد اجماع الباحثين على أن هيجل « ١٧٧٠ ــ ١٨٣١) هو أول من استخدم فى فلسفته مصطلح « الاغتراب » استخداما منهجيا مقصودا ومفصلا • ومع تزايد البحث فى تأثير هيجل علـى من جاءوا من الفلاسـفة الذين أخذوا عنه هذا المصطلح تزايد أيضا البحث فى الاتجاه العكسى ، أى تأثر هيجل بالسابقين عليه أو المعاصرين له على السواء ، فكانت محاولات

التنقيب عن تلك المصادر والأصول التى يمكن أن يكون هيجل قد استمد منها فكرة ، أو كلمة ، الاغتراب • لهذا ، قسمنا سيرنا فى هذه الدراسة الى مراحل ثلاث ، هى نفسها أهم المراحل فى سيرة المصطلح ، ونعنى بها : المرحلة السابقة على هيجل ، والمرحلة الهيجلية ، والمرحلة اللاحقة لهيجل •

١ ـ مرحلة ما قبل هيجل :

جاء ذكر « كلمة » الاغتراب فى تراث العصور الوسطى الفكرى ، وأن كان بطريقة عرضية غير مقصودة • فقد كانت الكلمة اللاتينية : alienatio ترد فى سياقات مختلفة ، أمكننا تصنيفها الى ثلاثة رئيسية : سياق قانونى ، بمعنى انفصال الملكية عن صاحبها وتحولها الى آخر ، سياق نفسى ـ اجتماعى ، بمعنى انفصال الانسان عن ذاته ومخالفته لما هو شائع فى المجتمع ، وسياق دينى ، بمعنى انفصال الانسان عن الله • اما الكلمة العربية : غربة ، فقد وردت فى سياقين اثنين : دينى ونفسى ـ اجتماعى ، وبمعان لا تختلف كثيرا عن معانى الكلمة اللاتينية • والحق أن كلمة الاغتراب كانت ، منذ بدايات استعمالها فى هذا التراث القديم ، مزدوجة المعنى اذ كانت تطلق للدلالة على عناصر ايجابية (مقبولة) وعناصر سلبية (مرذولة) فى آن معا •

ذهبت العصور الوسطى وجاءت العصور الحديثة ، فكان اهتمام ذلك النفر من الفلاسفة من أصحاب نظرية العقد الاجتماعى ، بمسألة انتقال الانسان من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع البشرى (الحالة الاجتماعية) ، وشروط قيام المجتمع المدنى والسياسى ، كما كانت محاولاتهم الرامية الى تأسيس فلسفة اجتماعية على أسس علمية دقيقة • وفى هذا المجال ظهرت نظرية العقد الاجتماعى كاحدى الاسهامات التى قدمها هؤلاء الفلاسفة لتفسير قيام المجتمع بمؤسساته وسلطاته المختلفة • ومؤدى هذه النظرية أن المجتمع قد تكون نتيجة تخلى الأفراد وتنازلهم ، على نحو طوعى اختيارى ، عما يمتلكون من حق طبيعة ، كانوا يتمتعون بها فى حالة الطبيعة ، وذلك من أجل مصلحتهم وضمان أمنهم • وما التنازل أو التخلى عن الحقوق الطبيعية ونقلها الى المجتمع الا ترجمة لذلك « الشىء » أو لتلك « الفكرة » التى كان كل

من هوبز ولوك قد أدركها فى القرن السابع عشر ، الى أن جاء روسو ، فى القرن الثامن عشر ، وأطلق عليها « كلمة » الاغتراب .

على أن روسو لم يكتف بابراز العنصر الايجابى فى الاغتراب فحسب ، وانما هو قد أبرز أيضا العنصر السلبى فيه ، وهو ذلك الذى يتمثل فى ضياع الانسان فى المجتمع وانفصاله عن ذاته . ومن ثم صارت « كلمة » الاغتراب عنده مزدوجة المعنى : نرى معناها الايجابى المقبول فى جانب فلسفته البنائى (العقد الاجتماعى) ، ونلاحظ معناها السلبى المرذول فى جانب فلسفته النقدى (نقد الحضارة ، وكذلك المجتمع : التقليدى والحديث على حد سواء) . ولعل هذا الازدواج فى دلالة الاغتراب يرجع الى تجربة روسو مع عصره نفسه ، فقد كان عصر التنوير فى فرنسا وقتئذ عصرا تتفاعل وتتصارع فى جوفه قوى التقدم والتحديث مع قوى التخلف والتجميد .

وفى منتصف القرن الثامن عشر ازدادت التناقضات الاجتماعية فى أوربا . فعلى الرغم من اطراد النشاط والتوسع المعرفى ، والعلمى ، والتجارى ، والاستعمارى .. الخ ، هذا الاطراد الذى كان يدفعه ايمان الناس القوى بحرية الارادة ، وارادة القوى والتنافس الحر ، فان هؤلاء الناس ، فى سعيهم الى تحقيق ذلك ، قد صنعوا بأنفسهم نظاما اجتماعيا يقوم على التبعية ، والظلم والقهر والأزمات المتتالية ، وعانوا هم انفسهم من هذا النظام الذى خلقوه ، وبدلا من أن يقوم مجتمع تتحقق فيه حاجات الأفراد جميعا وعلى قدم المساواة ، قام مجتمع تغلب على أفراده ، المنفصلين بعضهم عن بعض ، علاقة البائعين والمشترين للسلع .

ازاء هذا الواقع التاريخى الممزق ، ازداد لجوء الفلاسفة ، وخاصة أصحاب المثالية الألمانية ، الى العقل من أجل فهمه والسيطرة عليه ، فالمشكلة الأساسية التى انطلقت منها فلسفة كنت كانت تتمثل فى السؤال التالى : هل يمكن العقل أن يتوصل الى قوانين عامة ويقينية تمكنه من التحكم فى الواقع وتنظيم أشكال الحياة السائدة ؟ . ولعل من أهم الأمور التى انتهى اليها كنت فى اجابته عن هذا السؤال قوله بأن الأشياء فى ذاتها تند عن

قدرة العقل ، ويعنى ذلك تحول العقل الى مجرد مبدأ ذاتى لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع • وفى هذا الصدد يعنينا أن نشير الى أن كنت كان قد اكتفى بتناول التضاد بين العقل والواقع ، أو بين الذات والموضوع ، أو بين الفكر والوجود على المستوى النظرى فقط ، فى حين ان هيجل قد ذهب فيما بعد الى أبعد من ذلك ، فقال ان التضاد بين الذات والموضوع يدل على صراع عينى فى الوجود ، وأن حل هذا التضـــاد ، وهو اتحاد الأضداد ، مسألة تنتمى الى المجال العملى مثلما تنتمى الى المجـــال النظرى ، ووصف - وهذا هو المهم - الصورة التاريخية لهذا الصراع بالتعبير التالى : اغتراب العقل أو الروح Entfremdung ، بمعنى أن عالم الأشياء ، الذى هـو من خلق الانسان ، أخذ يعلو عـلى الانســان ويستقل ويبتعد عنه ، وأصبحت تحكمه قوانين وقوى لا يستطيع السيطرة عليها أو التحكم فيها • انها لتنفلت من بين يديه هو ، صانعها ، فلم يعد قادرا على تحقيق وجوده أو التعرف على ذاته من خلالها (١) •

صحيح أن كنت لم يستخدم « كلمة » الاغتراب هذه ، لـكن « المشكلة » أو « الفكرة » نفسها ، والتى تتمثـــل فى انفصـــال الموضـــوع عن الذات وتضادهما ، نراها مطروحة عنده بطريقة أتاحت لمن جاءوا بعده من فلاسفة المثالية الألمانية أن يستعملوا « الكلمة » أثناء مناقشتهم له • ومن بين هؤلاء الفلاسفة نخص بالذكر اثنين ، عاصرهما هيجل وتأثر بهما ، همـــا : فشته وشلر • فالواقع أن كليهما قد استخدم ، قبل هيجل ، « كلمة » الاغتراب ، مـــع فارق بينهمـــا فى المجـــال الذى استخدمت فيه وفى المعنى الذى تشـير اليه ، فبينما نرى فشته يستعملها فى مجـــال الأنطولوجيا لوصف تلك العملية الابداعية والايجابية المقبولة التى تتخـــارج بمقتضاها الظـــواهر والموضوعات من الروح أو الذات ، نرى شلر يهبط بها الى مجـال التاريخ والفن والأخلاق ، لتأخذ دلالة سلبية غير مقبولة تتمثل فى انفصال الانسان

---

(١) ماركيوز ، هربرت ، **العقل والثورة ، ونشأة النظرية الاجتماعية** ، ترجمة الدكتور زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٦ •

عن ذاته والعالم ، انفصالا يصبح معه غير قادر على التناغم والانسجام لا مع نفسه ولا مع العالم ٠

٢ ـ المرحلة الهيجلية :

الاغتراب ، سواء كان أشكالا او فكرةاو كلمة ، كان موجودا اذن فى التراث السابق على هيجل ٠ ومع ذلك تبقى هذه الحقيقة التالية : أن هيجل هو أول مفكر يستخدم فى مؤلفاته كلها تقريبا ، مصطلح الاغتراب على نحو منهجى ومفصل ، بل لقد استعمله فى عنوان لصفحات ، تزيد على المائة ، فى كتابه الأول « ظاهريات الروح » الذى نشره عام ١٨٠٧ ٠ ويقول هذا العنوان : « الروح المغترب عن ذاته : الحضارة (الثقافة) » ٠ وبذلك تحول الاغتراب على يديه من مجرد اشكال يعانيه الانسان فى عصور الأزمة والقلق ، أو مجرد فكرة ترنق فى أذهان بعض المفكرين ، او كلمة ترد فى هذا المؤلف او ذلك ـ تحول الى « مصطلح » فنى و « مفهوم » دقيق يطلق عن قصد مقصود ٠ ومن هنا كان النظر الى هيجل ، من جانب الباحثين ، على أنه « أبو الاغتراب » ٠

لكن هيجل لم يتوصل ، فى الحقيقة ، الى مصطلح الاغتراب فجأة أو اعتباطا ، بل لقد خضع هو نفسه لذلك التحول التدريجى الذى طرأ على سيرة المصطلح ، فنحن نراه يعانى ، وهو شاب ، أزمة عصره التى كانت فى صميمها ازمة اغتراب ، وكان يعبر عن هذه التجربة الحية الأسيانة ، فى « مؤلفات الشباب الدينية » التى نشرت بعد وفاته ، بمصطلحات أخرى غير مصطلح الاغتراب ، كان يستمدها فى الغالب من الدين أو السياسة ، ولم ترد كلمة الاغتراب نفسها ، فى هذه المؤلفات ، سوى مرات قلائل ٠ وبوجه عام يمكن القول بأن الاغتراب عند هيجل الشاب كان يحمل دلالة سلبية غير مقبولة : اذ كان يعنى ، فى أغلب المواضع ، فقدان الحرية والتلقائية والحيوية وغير ذلك من مظاهر سلبية تتعارض مع الحرية وتحول دون أن يكون الانسان واحدا ، أى متناغما ، مع نفسه ومع العالم ٠

ثم أخذت الكلمة تظهر ، بشكل متكرر ومتعمد فى « مؤلفات فترة يينا » (١٨٠١ ـ ١٨٠٦) ، وهى عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها فى

جامعة يينا التى عين فيها أستاذا للفلسفة عام ١٨٠١ • ها هنا نستطيع أن نقول أن هيجل قد أكتشف الاغتراب كمصطلح • بل ونستطيع أن نقول أيضا ان اكتشاف هيجل لمصطلح الاغتراب قد جاء فى نفس الفترة الزمنية التى اكتشف فيها « الفلسفة » والنظر اليها على أنها هى رسالته فى الحياة •

فالمعروف أن هيجل ، بناء على رغبة الوالدين ، كان قد دخل ، أو على الأصح أدخل ، معهد توبنجن الدينى عام ١٧٨٨ ، ليكون رجلا من رجال الدين المسيحى • لكنه بعد أن تخرج فى عام ١٧٩٣ ، آثر الاهتمام بالفلسفة على الانخراط فى سلك اللاهوت ، فعمل مدرسا خصوصيا فى برن (١٧٩٣ – ١٧٩٦) ، ثم فى فرانكفورت (١٧٩٧ – ١٨٠٠) • ولقد كانت الفترة التى قضاها ، فى هذه المدينة الأخيرة ، فترة حاسمة فى مساره الفكرى ، ففيها بدأ يتحول وينتقل من الدين متجها نحو الفلسفة ، لكن هيجل . هذا الفيلسوف العظيم ، لم يكتشف « الفلسفة » ، ولم يتخذ قرار بأن « يصير » فيلسوفا ، بطريقة عقلية باردة ، وانما كان نتيجة تجربة حية ووليد أزمة عنيفة ، ولم تكن هذه الأزمة أزمة شخصية نفسية ، بقدر ما كانت أزمة عصر وأمة ، بل وتاريخ ، انعكست وتفاعلت داخل نفسه المرهفة • وفى هذا المقام ، ومنذ البداية ، يجب أن نضع فى اعتبارنا دائما أن انتقال هيجل الى الفلسفة لم يكن ، فى جوهره ، تحولا عن الدين ، بمقدار ما كان تحويلا للدين الى مستوى أعلى من التفكير والتعبير ، خاصة اذا فهمنا أن الدين عند هيجل كان لا ينفصل عن التاريخ ، الذى هو فى صميمه سياسة • وعلى ضوء هذا الفهم نستطيع أن نقول ان هيجل لم يطرح الدين ظهريا من أجل الفلسفة ، وانما بقى نصب عينيه على الدوام ، قائما هناك فى أعمق أعماقه وان التف بمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها الفنية ، وعلى رأسها جميعا مصطلح « الاغتراب » •

فقد أخذ هذا المصطلح يتردد ، بشكل مألوف وأساسى ، فى مؤلفات هيجل التى تعرض « فلسفته » ، فنجده ، كما ذكرنا ، فى « ظاهريات الروح » (١٨٠٧) الذى يعد أول مؤلفاته التى تفصل الخطوط الرئيسية فى مذهبه ، كما نراه فى تلك المؤلفات التى عكف على كتابتها منذ عام ١٨٠٨

وحتى وفاته فى عام ١٨٣١ ، والتى يعبر فيها عن مذهبه الفلسفى فى صورته النهائية ، وهى « مدخل الى الفلسفة » (بدأ العمل فيه عام ١٨٠٨ ، ولم ينته منه الا فى عام ١٨١٧) و « علم المنطق » (١٨١٢ — ١٨١٦) و «الموسوعة» (١٨١٧ ، ١٨٢٧ ، ١٨٣٠) و « فلسفة القانون » (١٨٢١) ، بل اننا نلقاه فى محاضراته فى جامعة برلين والتى نشرت بعد وفاته ، عن فلسفة الدين ، وفلسفة التاريخ ، وعلم الجمال ، وتاريخ الفلسفة ٠

وفى هذه المؤلفات ، التى تسمى بمؤلفات سن النضج ، اتضح ما لمصطلح الاغتراب من ازدواج فى الدلالة ، فنحن نرى المعنى الايجابى الذى يتمثل فى تخارج الروح وتجليه ، على نحو ابداعى ، فى الطبيعة أولا ، وفى أضرب الحضارة المختلفة بعد ذلك ، مثلما نرى المعنى السلبى ، والذى يتمثل فى عدم قدرة الذات على التعرف على ذاتها فى مخلوقاتها من الأشياء والموضوعات ٠

وفى اعتقادنا أن مصطلح الاغتراب فى هذه المؤلفات ، فضلا عن مدلولها هى نفسها العام ، لا يمكن فهم الواحد منهما أو الآخر فهما جيدا ما لم ننظر اليه على ضوء مؤلفات الشباب الدينية ومؤلفات فترة يينا من ناحية ، وعلى ضوء التطورات التاريخية والسياسية فى عصر هيجل من ناحيسر أخرى ٠ لذلك كان علينا أن ندرس هيجل الشاب وهيجل الناضج معا ، فكرة وعصره معا ، بحيث يفسر مذهبه الفلسفى على ضوء تجربته الحية فى شبابه ، وبحيث تفسر تصوراته ومصطلحاته الأساسية تفسيرا تاريخيا وسياسيا ، فضلا عن تفسيرها فلسفيا ٠

لقد جاءت بعد هيجل الفلسفة المعاصرة بتياراتها المختلفة وثارت على مذهبه ، وتعرضت فلسفته بالتالى لألوان شتى من سوء الفهم ، ليس من جانب أعدائه فحسب بل ومن جانب أنصاره أيضا ٠ فلئن كان أعداؤه قد حاولوا اهالة التراب عليه ، وتصويره على أنه مجرد « غول أليف » أو «أسد من ورق » ، فان أنصاره قد دفنوه ، وهم يدافعون عنه ، تحت باقات الورود وعبارات المديح ٠ وفى كلتا الحالتين هناك « حجب » لفكره وتشويه له ٠ ولعل دراستنا لمصطلح الاغتراب عند هيجل أن تكون احدى الوسائل لازالة

التراب والورود على السواء حتى نراه على حقيقته : مفكرا حيا لم يزل قائما فى صميم تلك التيارات المعاصرة التى حاولت هدمه وتقويضه •

٣ - مرحلة ما بعد هيجل :

بعد هيجل بدأت تظهر النظرة الأحادية ، ان جاز هذا التعبير ، الى مصطلح الاغتراب ، أى التركيز على معنى واحد ، هو المعنى السلبى تركيزا طغى على المعنى الايجابى ، حتى كاد يطمسه ، فغدونا لا نرى المصطلح الا مقترنا ، فى أغلب الأحوال ، بكل ما يهدد وجود الانسان وحريته بالاستئصال أو التزييف ، وأصبح الاغتراب وكأنه مرض أصيب به الانسان الحديث ، عليه أن يقضى عليه ويبرأ منه • وهذا يعنى أن مصطلح الاغتراب قد أخذ يفقد ما كان يتميز به ، عند هيجل خاصة ، من ازدواج فى المعنى •

وأما أبرز المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعد هيجل ، والذين عنوا بتناول الاغتراب فهم :

أ - **ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)** : وهو مؤسس ذلك التيار الفلسفى الذى عرف من بعده باسم « الماركسية » • ولقد تعرض ماركس لمثل ما تعرض له هيجل ، أعنى : اساءة الفهم من قبل الأنصار والاعداء على السواء • فأما الأنصار فقد كانت كتاباتهم عنه دعاية قطعية ، ولا تخلو من تعصب أعمى • وأما الأعداء فكانت كتاباتهم مليئة بالهجوم الشديد الذى يفتقر الى الموضوعية ، فضلا عما يشوبها من كراهية له تصل ، فى بعض الاحيان ، الى حد التحريم • وكانت النتيجة فى كلتا الحالتين أن ظل الفكر الفلسفى لماركس ، الذى هو منبع الماركسية ومصدرها ، محجوبا : فهو اما مجهول غير معروف ، أو مزور عنه ، أو متنازع عليه ، أو معتنق اعتناقا يعوزه التبصر والتعمق • ولذلك ، أخذت مجموعة من الباحثين على عاتقها مهمة الكشف عن هذا الجانب الفكرى الفلسفى ، لا الاقتصادى ، لماركس ، أوما يسمونه « ماركس المفكر » • وكانت وسيلتهم فى ذلك هى فكرة الاغتراب (١) •

---

1. Cf., Axelos, k., **Marx : Penseur de la technique** Paris, Edition de Minuit, 1961. Calvez., J.Y., **La Pensée de Kart Marx**, Paris, Editions du Seuil, 1956.

فقد ورد مصطلح الاغتراب صراحة فى مؤلفات ماركس التى تعرف « بمؤلفات الشباب » ، مثل : « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » والتى كتبها عام ١٨٤٤ ، والتى نشرت بعد وفاته ، و « الايديولوجية الألمانية » (١٨٤٥) • وأما مؤلفات سن النضج ، مثل « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » ، و « رأس المال » (١٨٦٤ - ١٨٧٦) ، فقد خلت من ذكر المصطلح : اغتراب • ومع ذلك ، هناك محاولات لتفسيرها على أساس فكرة الاغتراب • واذا كان بعض الباحثين يرون فى هذه الأعمال ماركس ثانيا . هو الحقيقى فى نظرهم ، غير ماركس الأول الشاب ، فاننا نعتقد أن ماركس الأول وماركس الثانى هما « واحد » ، وان لم يكونا « نفس الشخص » •

فعلى الرغم من تعدد الموضوعات التى تتناولها مؤلفات ماركس وتباينها ، سواء تلك التى كتبها فى صدر الشباب أو سنوات النضج ، ورغم ما طرأ عليها من تطور ملحوظ وغير منكور ، فثم خيط فكرى واحد يوحد بينها وينتظمها جميعا • هذا الخيط الفكرى يهدف الى قلب الفلسفة أو الميتافيزيقا التقليدية الغربية ، وهى فى نظر ماركس فلسفة هيجل فى المقام الأول ، - نقول : قلبها رأسها على عقب ، بحيث يتم ما يسميه بنفى الفلسفة ، أى قهرها وتجاوزها • ونفى الفلسفة هو ، فى جوهره ، تحقق لها فى التطبيق أو الممارسة العملية التكنولوجية • يبدأ هذا الخيط الفكرى الواحد عند ماركس بتحليل ونقد شاملين يقدمهما لاغتراب الوجود الانسانى فى شتى مظاهره ، وخاصة ذلك الاغتراب الاقتصادى الذى يعده أصلا لجميع أنواع الاغتراب الاخرى ، وينتهى برؤية ، شاملة أيضا ، عن تناغم أو توافق كلى يقوم بين الانسان ونفسه ، وبينه وبين الطبيعة ، وهو توافق لا يتم الا عن طريق اجتماع الوجودات الانسانية على نحو تاريخى واجتماعى ، مما يؤدى ، فى نهاية الأمر الى اشباع حاجات الانسان الحيوية اشباعا كاملا ، والى سيادة الرفاهية سيادة مطلقة • باختصار ، ان هذا التوافق معناه : امتلاك العالم بالانسان ومن أجل الانسان ، وانتشار قوى التكنولوجيا انتشارا غير محدود •

ب - **الوجوديون** : وهم أولئك الفلاسفة الذين يمثلون تيارا آخر من

تيارات الفلسفة المعاصرة التى تبدأ أول ما تبدأ ، وعلى يد مؤسسيها ، بالثورة على هيجل • ويحتل تصور الاغتراب من تأملاتهم وتحليلاتهم الوجودية مكانا مرموقا ، وهو من بين التصورات الأساسية التى ينبغى الرجوع اليها ، اذا ما أردنا تبين مواطن « الاتفاق والافتراق » بينهم وبين هيجل من ناحية ، وبينهم وبين الماركسيين ، اخوانهم فى الثورة على هيجل من ناحية أخرى • فالوجوديون يذهبون فى مجموعهم ، وبالرغم مما بينهم من اختلافات دقيقة ، الى أن المطلق الهيجلى يبتلع الانسان الفرد ويفقده حريته ، كما أن الثورة البروليتارية التى طالما تحدث عنها ماركس والماركسيون قد تؤدى ، مثلما أدت فى بعض البلدان ، الى دكتاتورية الطبقة العاملة أو الحزب الواحد ، مما يقضى أيضا على حرية الفرد • وبعبارة أخرى فان الوجوديين ، وهم يدافعون عن الحرية الفردية والكرامة الانسانية ، انما يهاجمون فى نفس الوقت كل ما يهدد هذه الحرية وهذه الكرامة بالزوال • ولذلك كانت نظرتهم ، بوجه عام ، الى الاغتراب على أنه ضرب من ضروب الوجود الزائف ، غير الأصيل وغير المشروع ، الذى يسقط فيه الانسان سقوطا يفقد معه حريته ، مناط انسانيته وجوهر وجوده • ومن هنا كانت الحرية عند الوجوديين مرتبطة بالاغتراب ارتباطا وثيقا ، فهى لا تكون ، ولا تكشف عن معدنها الحقيقى ، الا من خلال عملية قهر الاغتراب المستمرة •

كذلك كانت التكنولوجيا من حيث هى ظاهرة تاريخية تميز عصرنا الحديث ، من بين الموضوعات التى اهتم بدراستها الوجوديون ، لارتباطها بالحرية والاغتراب • فاذا كان ماركس قد نظر الى التكنولوجيا على أنها يمكن أن تكون قوة تحرير للانسان ، وعاملا من عوامل التوافق بين الانسان والطبيعة ، فان الوجوديين قد وجهوا انتباههم الى الآثار المدمرة للتكنولوجيا على انسانية الانسان وحريته ، فمتى سيطرت التكنولوجيا على الانسان ، تحول الى مجرد شىء مستأصل الانسانية ، خلو من كل حرية ، لهذا كانت التكنولوجيا عند أغلبهم عاملا من عوامل اغتراب الانسان وسقوطه •

انه لمما لا جدال فيه أن كيركجور ، مؤسس الوجودية ، وماركس ، مؤسس الماركسية ، كانا من بين جميع المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعد

هيجل أكثرهم نقدا لهيجل • ولكن الذي لا جدال فيه كذلك أن هذا النقـد كان فى اتجاهه العام ينطوى على قدر كبير من التجنى والغلو • وهذا يرجع الى أسباب كثيرة ، لعل أهمها : عدم اطلاعهما على مؤلفات الشباب لهيجل التى نشرت ، لأول مرة ، بعد وفاتهما • وأغلب الظن أنه لو كان قد قدر ، وتيسر ، لهما معرفة هذه المؤلفات لما كان نقدهما لهيجل بهذه الدرجة من العنف والتجنى • فهناك الآن من الباحثين من يرون فى مؤلفات الشباب لهيجل ماركسية قبل ماركس ، وآخرون يرون فيها وجودية قبل الوجوديين ، بل ان اكتشافها واكتشاف فكرة الاغتراب فيهـا بوجه خاص ، قد ألقى أضواءا على مؤلفات سن النضج وما فيها من تصورات ومصطلحات . فظهرت فى أبعاد جديدة وعميقة ، كانت غائبة عن ادراك كل من ماركس وكيركجور ، حين تناولا هذه المؤلفات الأخيرة بالنقد •

ولسنا نغالى ، حقيقة ، ان قلنا ان اكتشاف هيجل الشـــباب قد مهد الطريق لتلك المحاولات التى قام بها بعض الماركسيين المتأخرين من أمثال لوكاتش وبعض الوجوديين مثل سارتر ، والرامية الى التماس أسس مشتركة واقامة جسور ممتدة بين الوجودية والماركسية • ونادرا ما نرى أيا من هذه المحاولات يخلو من اثارة موضوع الاغتراب ومناقشته بالتفصيل • فقد كان هو أصلح أداة للكشف عن أرضية يتم فوقها الحوار بين الطرفين •

جـ — نقاد المجتمع الجدد : بعد نشر مؤلفات الشباب لـكل من هيجل وماركس ومع تزايد البحث فيها ، فضلا عن معاناة الانسان لأوضاع وأحوال فى المجتمع المعاصر بالغة القسوة والتعاسة — ظهرت ، وخاصة فى الأربعينات والخمسينات من هذا القرن ، فكرة الاغتراب على سطح الحياة الثقافيـة العـامة ، والتقطها نفر من المفكرين المعـاصرين، نذكر منهم على سبيل المثال ماركيوز Marcuse ، وفروم Fromm ، وهابرماس Habermas ، وملز Mills ونسبت Nisbet ، وهم أصحاب نزعة انسانية اشتراكية متعددة الأصول والمصادر : ماركسية ، ووجودية ، وفرويدية ، وهيجلية ، والحق أن رواج مصطلح « الاغتراب » وانتشـــاره بين جمهرة المثقفين فى الغرب يرجع فى معظمه اليهم • فقد اتخذوه أداة كشف وفضح ، توضيح ونقد ، فى آن معا ،

لآفات مثل : الاستبداد السياسى ، والقهر الاجتماعى ، والجمــود الدينى ، والكبت الجنسى ، والتعصب بمختلف أشكاله ... الى آخر هذه الآفات التى انتشرت فى المجتمع المعاصر الى درجة تتهدد معها سلامة المجتمع وانسانية الانسان ، والتى بلغت من التفشى والاستفحال بحيث يصبح السكوت عنها جرما لا يغتفر . وقد تبدو هذه الآفات شتيتا متناثرا ولا رابط بينها . وانها لكذلك من حيث الظاهر ، لكنها فى الحقيقة كـل مترابط ويجمعهـا خيط واحد ، هو : غياب الحرية والعقل فى المجتمع وعند الانسان المعاصر .

لقد خرج الانسان ، فردا وجماعة ، من الحرب العالمية الثانية وهــو يشتاق الى السلام ، ومع ذلك ، لم يزل ، الى الآن ، يقتل أخاه الانسان فى حروب صغيرة تنشب ، من وقت الى آخر ، هنا وهناك . وحتى السلم الذى يتحقق فى بعض الفترات ، فاننا نراه سلما قائما على تكديس أسلحة الفتك والدمار ، والتهديد الدائم بالحرب . انه ذلك السلام المرعب والأمن القـائم على القوة والارهاب . كذلك يريد الانسان أن يكون حرا ، ولكنه مازال يخلق الانظمة تلو الأنظمة التى تستعبده وتقهره . وحتى لو حصل على الحرية بشق الأنفس ، فسرعان ما يخاف منها ، أو بالأحرى من المســئولية التى تترتب عليها ، ويبدأ فى التخفف منها فيسقطها على نظام يصنعه ، أو حزب يكونه ، أو حاكم ينتخبه . انه باختصار ، يصنع بارادته ما قد يكبت هذه الارادة ويسلبها . وتلك هى المفارقة التى يعيشها الانسان فى زماننا الحاضر على نحو يولد فى نفسه شـــعورا حادا بالاغتراب ، أو الغربة ، بازاء ما صنعت يداه وارادته .

غير أن هذه المفارقة وان كان هيجل هو أول من تنبه اليها وعبر عنها بعمق ، فانها قد بلغت فى أيامنا هذه درجة من الحدة والوضوح والشمول تحتم معها على هؤلاء النقاد الجدد للمجتمع المعاصر أن يجدوا لهـــا تفسيرا ، فكانت محاولات بعضهم الباحثة الى تطبيق التحليـــل النفسى على المشكلات الاجتماعية والسياسية . وفى رأينا أن أهم ما يلفت النظر فى هذه المحاولات هو ما تنطوى عليه من موقف فلسفى ، بل ومعرفى (ابستمولوجى) . فقد اكتشف أصحاب هذه المحاولات أن الواقع الانسانى ليس مجرد بنــاء من

من الأحداث ، يوجد مستقلا وبمعزل عن العقل ، وانما الواقع بدوره يتوقف في وجوده على العقل الذى يدركه • وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الفلسفى الابستمولوجى بهؤلاء الى طرح السؤال التالى : الى أى مدى تخلق الدوافع الانسانية الواقع الاجتماعى والسياسى وتشكله ، أو بعبارة أخرى ، ما هى تلك القوة الكامنة فى الانسان التى تعاديه وتعانده وتناقض كل تطلعاته وآماله الواعية فى السلام والحرية ؟ • وعلى هذا ، بدأوا يتبينون أن القول بأن الانسان نتاج بيئته ليس كافيا وحده ، بل لابد أيضا من القول بأن الواقع الانسانى ، واللاانسانى الذى نلاحظه من حولنا ، هو بالمثل نتاج الانسان ، فهناك عامل نفسى يجعل من الحرية والتقدم مجرد وهم ومظهر كاذب ، ويفرض بالخداع والوعى الزائف على الأنظمة والبنى الاجتماعية والسياسية أنماطا من العدوانية ، والعنف ، والتصلب ، وعدم الثقة ، وعبادة القوة الخ •••

تلك هى المراحل الثلاث الرئيسية فى مسيرة «الاغتراب» منظورا اليها بنظرة الطائر : من فوق وبسرعة خاطفة • وحيث أن كل مرحلة ، وخاصة المرحلة الثالثة زاخرة بتفصيلات وجزيئات شتى ، فقد قسمنا دراستنا الى جزئين : أما الجزء الأول فهو يتناول المرحلتين : الأولى والثانية ، أى نشوء الاغتراب اشكالا ، وفكرة ، وكلمة فى التراث الفكرى السابق على هيجل ، حتى وصل الى مرتبة المصطلح الناضج فنيا فى فلسفة هيجل • وأما الجزء الثانى فقد أفردناه للمرحلة الثالثة والأخيرة وهى تلك التى شهدت ، ولا تزال تشهد ، تطورات المصطلح بعد هيجل ، حتى صار كلمة شائعة فى حياتنا الثقافية •

سنوات لها تاريخ

ولكن قبل أن ينتقل القارىء الى ما فى هذه المراحل من تفصيلات وجزئيات ، علينا أن نلقى بعض الضوء على مسألة ، نرى أن طرحها وتوضيحها ، ولو بايجاز شديد فى هذه المقدمة العامة ، سوف يساعد القارىء على المضى قدما ، وبشىء من اليسر ، فى أبواب الدراسة وفصولها •

فما دمنا سنربط الاغتراب من حيث هو فكرة أو مصطلح فلسفى

بالمجتمع التاريخي الذى نشأ وتطوّر فيه . فما هى اذن أهم الأحداث ، أو أن شئت قلت . السنوات التاريخية التى كان لهـا أثر على تنـاول المفكرين للاغتراب ؟ . وبعبارة أخرى ، ما هو الاطار او المجال التاريخى الذى ستجول فيه دراستنا ؟ .

بعد عام واحد فقط من دخول هيجل معهد توبنجن الدينى قامت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ . وما بين هذا العام وعام ١٨٤٨ تمتد ، بوجه عام ، فترة تعرف فى تاريخ الفكر الغربى باسم العصر الرومانسى . ففى هـذا العصر كانت هناك فكرة هى أقرب شيء الى المثل الأعلى أو الحلم ، ترى امكانية قيام مجتمع لا يسحق ، ولا تنسحق فيه ، فردية الانسـان وشخصيته . مجتمع لا يضحى بالفرد فى سبيل المجموع ، بل يتيح له الفرصة لكي ينمو ويعبر عن نفسه ويحقق امكانياته على نحو حر خلاق . ورغم أن هذه الفكرة ــ الحلم كانت تضرب بجذورها فى أعماق عصر التنوير ، فى القرن الثامن عشر خاصة ، حينما بدأ الانسان ينظر الى التحديث على أنه قوة تقدم تاريخية ، غير قابلة للرجوع القهقرى على الاطلاق ، فانها قد نمت وترعرعت فى العصر الرومانسى عند مفكرين وشعراء كثر . حتى جاء ماركس وانجلز وقاما باستقطاب هذه الفكرة ــ الحلم فى جملة واحدة فى « البيان الشيوعى » تقول : « سنقيم بدلا من هذا المجتمع البرجوازى بطبقاته وما فيه من صراع طبقى ، مجتمعا آخر ، يكون التطور الحر لكل فرد فيه هو الشرط الضرورى لتطور المجتمع على نحو حر » .

والحق أن هذه الفكرة ــ الحلم عن مجتمع يسوده العقل والحرية ، ما كانت لتكون فى أذهان هؤلاء المفكرين والشعراء لو لم يصاحبها ، مصاحبة الوجه للقفا . نقد لواقع تاريخى معين قوامه الخرق والعبودية . وقد اتخذ مصطلح « الاغتراب » فى عملية النقد هذه ، مكان الصدارة . فغالبا ما كان يستخدمه الهيجليون الشبان من أمثال فويرباخ وماركس وسيلة كشف وفضح لما اسموه « بؤس ألمانيا » وخاصة تحت الحكم الاستبدادى لفردريك غليوم الرابع ، فى الأربعينات من القرن الماضى .

أما عام ١٨٤٨ الذى ظهر فيه « البيان الشيوعى » ، فقد كان عاما على

جانب كبير من الأهمية ، ليس فقط بالنسبة الى ماركس ، مؤسس الماركسية ، بل وأيضا بالنسبة الى كيركجور ، مؤسس الوجودية . ففي نفس العام ألف كيركجور كتاب « أحاديث مسيحية » . وهو من حيث الظاهر والشكل سلسلة من المواعظ الدينية ، لكنه في الحقيقة عبارة عن نقد عنيف لأوجه الاغتراب والطغيان في المجتمع القائم حوله ، ودعوة صريحة الى اقامة مجتمع ديني ، لايقوم على تسلط الكنيسة ، وانما على حرية الفرد في الاعتقاد . كذلك لم يفرز عام واحد في التاريخ مثل ما أفرزه عام ١٨٤٨ من ايديولوجيات ، كان لها أثر هائل على التفكير الاجتماعي والسياسي في الغرب حتى وقتنا الحاضر ، نذكر منها : الراديكالية (ماركس) ، والنزعة المحافظة (توكفل)، والليبرالية (مل) . وقد شهد عام ١٨٤٨ فوق ذلك من الثورات التي عمت أرجاء أوربا الغربية ، بحيث اعتقد الكثيرون أن الفكرة - الحلم عن مجتمع يقوم على العقل والحرية ، بأتت وشيكة التحقيق بالفعل . غير أن هذا الاعتقاد لم يدم طويلا ، اذ مالبثت الهزائم والنكسات (١٨٤٨ - ١٨٥١) أن توالت الواحدة بعد الأخرى ، حتى قضت على هذه الفكرة الحلم ، بل وعلى الأحلام الرومانسية كلها . وبلغ تأصل اليأس في النفوس مبلغا اجتث من مخيلة الانسان الأوربي الذكرى نفسها ، وذكرى تلك الأحلام الخوالي .

ثم وقعت الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤ ، فأحدثت صدعا في الوجود الأوربي كله ، بحيث لم يعد الانسان يرى ، تحت نيرانها ورمادها ، اساسا راسخا في أي مكان ، ويمكن القول بأن الفكر الغربي بعامة قد دخل بعد هذه الحرب مرحلة جديدة ، تميزت بكثرة الأفكار المتعلقة بالعلوم ، وخاصة العلوم الانسانية . ففي مجال علم النفس اشتهرت اتجاهات مثل : التحليل النفسي ، والسلوكية ، والجشطلت ، وفي مجال علم الاجتماع كانت السيادة لمدرسة دور كايم . كما ألقيت على كاهل المفكرين ، وخاصة من الالمان مهمة جديدة ، تمثلت في تلك الحاجة الى تقديم تصور فلسفي ، يعينهم على قهر العقم الروحي الذي كانوا يستشعرونه داخل أنفسهم وداخل شعوبهم . وبينما كان المفكرون مستغرقين في هذه المهمة ، تسلم النازي الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، في أعقاب أزمة اقتصادية عالمية ، وبدأ عهد جديد من الارهاب والقمع والقهر ، أدى في نهاية المطاف الى حرب عالمية ثانية عام ١٩٣٩ ، فازدادت معها مهمة المفكرين صعوبة والحاحا . ومن ثم كان ذلك

البحث الدؤوب والمكثف ، فى فترة ما بين الحربين وما بعدها ، عن الذات ، والذاتية المشتركة ، والتاريخية والوجود الأصيل ، والحقيقة التى تنبثق من الضلال ... الخ .

فى هذه الفترة ، وعلى وجه التحديد عام ١٩٣٦ ، نشر هسرل Husserl خارج ألمانيا فى بلجراد ، بحثا يحمل هذا العنوان التالى الحافل بالمعنى : « أزمة العلوم من حيث هى تعبير عن ازمة - حياة جذرية فى وجود الانسان الأوربى » . والأزمة فى نظره ، هى أزمة الاغتراب ، أى الانفصال عما يسميه عالم الحياة Lebenswelt ففى ذلك الوقت ، وحتى بعد انتهاء الحرب (اذ ما لبث حلفاء الحرب أن تنابذوا فى وقت السلم ، وما لبث أن ظهرت أنظمة حكم ارهابية مثل الستالينية فى روسيا ، واتجاهات لاعقلية ارهابية أيضا مثل المكارثية فى أمريكا ، كنتيجة وسبب فى نفس الوقت لخوف الانسان وهربه من الحرية التى حصل عليها بعد الحرب) - كان السؤال المطروح ساعتئذ : .. وكيف الخروج من هذه الأزمة ؟ . وعلى الرغم من اختلاف الاجابات باختلاف المفكرين والاتجاهات ، فثمة ملامح عامة ، يمكن تبينها وراء هذه الاجابات العديدة ، نذكر منها مثلا تلك الدعوة الصريحة الصارخة الى العودة الى الأصول والبدايات ، كما لو كان فى مثل هذا العود مخرج ، أو انطلاق ، من الأزمة وتفريج لها .

فالواقع أننا لو نظرنا الى الأزمة بوجه عام نظرة نفسية ، لوجدنا أن من بين مقوماتها الرئيسية شعور من يعانيها ، شعورا قويا ، باقتراب الموت منه أو اقترابه هو من الموت . واحساسه الدفين الذى لا يقاوم بالانتزاع (وكأنه فى النزع الأخير) والانفصال من الأصول ، التى هى مصدر الحياة ورمز الشباب . وهل يمكن أن نفهم مثلا شعار هيدجر Heidegger (١٨٨٩ - ١٩٧٦) القائل : « عودا الى الفلاسفة السابقين على سقراط » ، وهم يمثلون أصول الفلسفة ، بمعزل عن هذا الشعور الحاد بالأزمة : أزمة الفلسفة وأزمة الوجود معا ؟ . أن عود الفيلسوف المعاصر الى الفلاسفة السابقين على سقراط انما هو أشبه ما يكون بتلك الرحلة التى كان يقوم بها البطل فى الأساطير القديمة الى العوالم السفلى ، كيما يستشير أسلافه

ويتعرف على آرائهم فى مواجهة الأزمات والتغلب عليها ، يعود بعد ذلك الى عالمه النخر المتهدم مسلحا ومسترشدا برؤى نضرة وخصبة ، يجدد بها شباب هذا العالم الهرم · وجو الأزمة هذا ، والسعى الى الخروج منها ، هو الذى يفسر ويعطى معنى للازدهار الملحوظ للدراسات التى تدور حول « مؤلفات الشباب » لفلاسفة مثل هيجل وماركس ، ممن كابدوا فى عصورهم أزمة مشابهة لأزمة عصرنا الحاضر ، وحاولوا التماس الحلول المنجية من شرها · وهو الذى يفسر ويعطى معنى لابتعاث مصطلح « الاغتراب » فى الأربعينات والخمسينات من القرن الحالى ، وانتشاره اللامحدود فيما بعد ، بوصفه معبرا عن أزمة الانسان ·

وفى الستينات حدث ، وكأنما فجأة ، ذلك الزلزال الثقافى الذى أحدثه الشباب · ففى عام ١٩٦٨ قامت ثورات الشباب فى العالم ، من أجل خلق مجتمع جديد ، وانسان جديد وعالم جديد · ولئن كانت هذه الثورات ترفض فى مجموعها التمذهب فى مذاهب محددة أو التقولب فى أيديولوجيات معينة ، فاننا نتبين فيما وجهته من انتقادات سياسية للرأسمالية والماركسية التقليدية على السواء ، نزعة راديكالية جديدة ذات جذور رومانسية غير خافية ، تذكرنا بتلك الفكرة ـ الحلم عن المجتمع الذى يسوده العقل والحرية · وقد لا نبعد كثيرا عن الحقيقة ان قلنا ان الشباب بثورتهم هذه قد جسدوا على صعيد الواقع ما سبق أن نادى به الفلاسفة على صعيد الفكر وأرسوا ، ربما للمرة الأولى فى القرن العشرين ، دعائم ماأطلق عليه أحد الباحثين ، وهو مارشل برمان Marshall Berman ، اسم « بوليطيقا الوجود الأصيل غير القائم على الزيف tne politcs of authenticity

نحن والاغتراب

وأخيرا ، فانى أود ، قبل أن أختم هذه المقدمة ، أن أذكر أن مشكلة الاغتراب ، ليست غريبة عنا ، ولا هى مستوردة من مجتمع الغرب ، كما يقول البعض · فأبواب الدراسة وفصولها وملاحقها حافلة بالاشارات الى تراثنا الفكرى : القديم والحديث على سواء ، والتى تبين الى أى مدى تتغلغل هذه المشكلة فى وجودنا وتمثل فى نواحى عديدة من حياتنا ، منذ القدم

وحتى الآن . ولكن حسبنا هنا أن نتساءل عما قد اثارة الاستعمار ، وهو ظاهرة تاريخية تقوم على القهر ، لدى الانسان فى بلادنا ، وبلاد ما يسمى بالعالم الثالث عامة ، من شعور قوى بالغربة .

فالغرب الأوربى حين قام باستعمار هذه البلاد ، حولها الى « موضوع » يمتلك وصيرها كبقرة تستحلب خيراتها ، ففصل بذلك الانسان عن أرضه ، ودينه ، وثقافته ، ناهيك عن أسلوبه فى الحياة بوجه عام . ومن هنا كان شعور هذا الانسان ، فردا وجماعة ، أنه « غريب فى وطنه » ومستأصل الشخصية ، غير قادر على اتخاذ القرارات بنفسه ولنفسه . ولعل كلمة « غريب الدار » التى كان يرددها الانسان المصرى فى أزمنة القهر والاستعمار أن تلخص ، أصدق تلخيص ، هذا الشعور بالغربة . وهى تعنى أن داره ، رمز الوطن ، غريبة عنه ، وهو فيها غريب ، لا ينتمى اليها ولا هى تنتمى اليه . ذلك لأن خيراتها التى هى نتاج عمله ، مسلوبة منه على نحو صارت معه شيئا آخر غيره ، غريبا عنه (١) .

ومما لا شك فيه أن التحرر الحقيقى من الاستعمار بمختلف أشكاله انما هو فى جوهره استرداد للأرض وثرواتها ، وامتلاك الانسان لنفسه وشخصيته ، وتحقيق لوجوده الأصيل فى مجال حيوى هو مجاله الخاص . وهذا ماقصد اليه جاك برك ، حين تكلم عن تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ ، والدلالة العميقة لهذا الحدث التاريخى ، ليس فقط بالنسبة الى الانسان المصرى ، بل وأيضا بالنسبة الى الانسان الشرقى عامة ، فقد كتب يقول « أن تأميم قناة السويس كان ردا سياسيا واستردادا اقتصاديا فى نفس الوقت . بل بالأحرى كان أعمق من ذلك ، كان تأميلا ، او امتلاكا جديدا réappropriation سيطربه الانسان الشرقى على جغرافيته ومكانه . وهو حدث لم يشهد له التاريخ نظيرا فى عمقه وجذريته منذ آلاف السنين » (١) .

---

(١) انظر للمؤلف مقال « نحن وظاهرة الاغتراب » **الفكر المعاصر** ، ١٩٦٨ ،

1. Berque, J. **Dépossession du monre,** Paris, Editions du Seuil. 1964, P. 155.

ولكن ما أن بدأت مصر أمساكها بنفسها ، وما أن بدأت تتحرر أيضا في النفس وفي المجتمع ، قوى المبعدين والمعذبين في الأرض ، حتى حدثت تلك الهزيمة في يونيو عام ١٩٦٧ ، فكانت أشبه بالشرخ الذى أصاب وجودنا . ولم يقتصر أثر الهزيمة على اقتطاع أجزاء من الأرض واحتلالها فحسب ، بل امتد أيضا الى ما هو اعمق واخطر من ذلك ، امتد الى النفس ذاتها ، فقد صارت خائفة وحزينة حتى الموت .

البَابُ الأَوَّلُ

الفصل الأول

تحليلات لغوية

قديما كانت هناك محاولات « لالتماس الحقائق من الألفاظ » ، على حد تعبير مفكرنا الاسلامى أبى حامد الغزالى • وهى نفس المحاولات التى قام بها فى عصرنا الحاضر المفكر الوجودى مارتن هيدجر • والمحاولات التى من هذا القبيل تستند ، فى الغالب ، الى اعتقاد مؤداه أن معنى الكلمة يكمن فيها كمون النفط فى باطن الأرض • فما على المرء الا أن يجيد الحفر ، أى التحليل ، فى الكلمة ، حتى ينبثق المعنى أو الحقيقة من داخل الكلمة ذاتها •

وفى هذا الفصل شىء من التحليل ، نوجهه الى الكلمة اللاتينية . alienatio مع التطرق قليلا الى اشتقاقاتها فى اللغات الأوربية الحديثة) والكلمة العربية : غربة ، وان كان تحليلا يستند الى اعتقاد آخر ، هو أن الكلمة لايتضح معناها تماما لو عزلناها عن سياقها اللغوى العام ، فضلا عن سياقها التاريخى ، فاللغة لا تعدو أن تكون خلقا وتعبيرا اجتماعيا فى نفس الوقت •

الكلمة اللاتينية : alienatio :

الاصل الذى اشتقت منه الكلمة الانجليزية alienation — أو نظيرتها الفرنسية aliènation — الدالة على الاغتراب ، هو الكلمة اللاتينية alienatio • وهى اسم يستمد معناه من الفعل اللاتينى alienare بمعنى ينقل ، أو يحول ، أو يسلم أو يبعد • وهذا الفعل مأخوذ بدوره من كلمة لاتينية أخرى هى alienus بمعنى الانتماء الى

الآخر . وهذه الأخرى مشتقة ، فى نهاية الأمر ، من كلمة alius بمعنى « الآخـر » أو « آخـر » .

ولقد وردت الكلمة اللاتينية alienatio (أو abalienatio) فى كتابات سينكا وشيشرون (١) وغيرهما من مفكرى الرومان ، كما نجدها عند بعض المفكرين فى العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث ممن كتبوا باللغة اللاتينية . وكانت ترد فى السياقات الرئيسية الثلاث التالية :

١ ـ السياق القانونى

وهو يتعلق بالملكية . ففى هذا السياق كان الفعل alienare يدل على « نقل ، أو تحويل ، أو تسليم أى شىء الى شخص آخر » . وعلى ذلك ، فان ماهو ملكى ، عقارا كان أو مالا أو غير هذا من الأشياء التى هى فى حيازتى ، ليصبح ، خلال عملية النقل هذه ، شيئا آخر غيرى وغريبا عنى ، لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية انسان « آخر » .

ولضح من هذا المعنى القانونى ـ والاشتقاقى ـ للكلمة alienatio أن عنصر الارادة والقصد عنصر أساسى فيه ، بقدر ما هو أساسى فيما يسمى فى القانون باسم « التصرف القانونى acte Juridique » مثل عقد البيع ، والوصية ، والهبة ، وغير ذلك من ألوان التصرف القانونى التى تقوم على الحرية من قبل الذات أو الأنا . لكن هذا العنصر ليس هو الوحيد فى تكوين ما لمصطلح « الاغتراب » من معنى ، فثمة عنصر آخر لا يقل عنه أهمية ، وأعنى به الاستيلاء ووضع اليد ، أو الالزام من قبل الآخر . وفى ذلك يكون الاغتراب أقـرب شىء الى المصطلح اللاتينى traditio فى القانون الرومانى الذى كان هيجل على علم واف به . فهذا المصطلح يعنى ، من ناحية ، النقل والتسليم على نحو ارادى مقصود ، ومن ناحية أخرى يعنى العرف أو التقليد الذى ينطوى على القسر والإجبار،أو الاستحواذ من جانب الآخر .

هذان العنصران يؤلفان معا ما يمكن تسميته بالحركة الجدلية للاغتراب ، أى ذلك الانتقال الدينامى بين الحرية والضرورة . بين حرية الارادة والقهر ،

---

(١) قارن على سبيل المثال : — Seneca, De beneficiis, 5, 10
— Cicero. Topica, 5

بين النقل أو التصرف القانوني الحر والاستحواذ أو وضع اليد الاجبـــارى occupatio ، بين الوجـــود – من أجـــل – الذات والوجـــود – من أجل – الآخر • فاذا أردنا أن نفهم مصطلح « الاغتراب » فهما جدليا ، فعلينا أن نضع فى الحسبان هذين العنصرين المتناقضين سويا • وذلك ما التفت اليه هيجل عندما صاغ المصطلح ، ليعبر به عن واقع تاريخى كـان يحفـــل بشتى الوان التناقض والتطاحن ، ففى الفترة السابقة على هيجل مباشرة كان العرف الاقطاعى صورة من الاغتراب ، ناضلت ضـــده فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر ، لكى تؤكد حقوق الانسان غير القابلة للانتزاع والنقل inalienable rights ومن أجـــل أن تؤكد فى نفس الوقت دور التعـــاقد الاجتماعى فى تكوين المجتمع المدنى والسياسى •

ولما كان من الصعب العثور على كلمـــات تدل فى نفسها على جـــدل الاغتراب من حيث هو تسليم قانونى ارادى ، أى حرية ، ومن حيث هـــو انتزاع قهرى ، أى سلب للحرية ، فى آن واحد – فقد لجأ هيجل ، وخاصة فى كتابيه « ظاهريات الروح » و « فلسفة القانون (الحق) » الى استعمال سلسلة من الكلمات الألمانية للتعبير عن جدل الاغتراب بلحظتيه أو عنصريه المتناقضين ، وهى Entaeusserung (التخارج) و Entfremdung (الاغتراب) و Veraeusserung (البيع) و Aneignung (الامتلاك) (١) • على أن كلمة Entfremdung هى من بين هذه الكلمات جميعا الأكثر ترددا ، سواء عند هيجل أو عند اللاحقين له ، وغدت بالتالى هى الكلمة – الام التى تسمى فى اللغة الالمانية « فكرة » الاغتراب بأنواعها وعناصرها المتباينة ، وما الكلمات الأخرى الا كلمات مساعدة ثانوية ، لابراز هذا البعد أو ذاك من أبعاد هذه الكلمة متعددة الأبعاد •

وقبل هيجل ومع مطلع العصر الحديث استخدم فيلسوف هولندى من

---

1. **Hegel's Philosophy of Right,** Konx'tr., Oxrord : Clarendon, 1942, P. 53, P. 56, note 2

— Hegel, **La Phénomènologie de L'esprit,** tr. Hyppilite, Paris. Aubier, 1939, 11, P. 49 note 85, 319.

فلاسفة القانون الـــدولى ، يدعى جروتيوس •••••• Grotius
(١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) ، الكلمة اللاتينية Allenatio والفعل alienare ـ ليبين كيف يحكم شعب مانفسه وكيف يتكون المجتمع المدنى وتقوم السلطة السياسية بوجه عام • ففى كتاب له بعنوان « حقوق الحرب والســلام » De Jure Belli ac Pacis نراه يماثل بين سلطة الفرد المطلقة ، أى حقه فى تحديد أفعاله دون قيد ، وبين حقوق الملكية وبقية الأشــياء التى يقتنيها • فاذا كانت هذه الأخيرة قابلة للنقل والتسليم الى شخص آخر ، فان الاولى يمكن ايضا نقلها وتسليمها الى انسان آخر • على هذا النحو وعن طريق هذا الفعل ، أى النقل والتسليم ، ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التى كان يعيش فيها متمتعا بحقوق مطلقة ، الى حالة المجتمع المدنى ، حيث يتنازل هو وغيره من الافراد عن هذه الحقوق ، فيخلعوها ، عن طواعية واختيار ، على انسان واحد معين يمثل السلطه السياسية (١) •

توجد هذه الفكرة ، تفصيلا ومع بعض التغييرات ، عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعى من فلاسفة الانجليز والفرنسيين ، ممن سنعرض لهم فيما بعـد ، أما الآن فحسـبنا أن اشتقاقات الكلمــة اللاتينيــة alienatio فى اللغات الأوربية الوسيطة والحديثة على حــد سواء ، كانت تحمل هى أيضا نفس المعنى القانونى الذى كانت تحمله الكلمة اللاتينية ، وان ارتبطت ـ وهذا هو المهم ـ بشروط قيام المجتمع الاقطاعى وما كان يسود فيـــه من قيم ، « فالأجير أو العبد لم يكن باستطاعته أن ينقل أو أن يتنازل عن alienate أى شىء دون موافقة مولاه وسيده » (٢) • لقد كان المثل الأعلى لكل فرد أن يكون قادرا على نقل ما يملك والتصرف فيه بحرية • ولكن هذه القـــدرة كانت ، فى المجتمع الاقطاعى ، قاصرة على انسان واحد فقط ، هو الأمير أو الملك أو السيد الاقطاعى « فقد كان للسيد القدرة على بيع خادمه ، أو نقله

1. Gretius, Hugo, **The Rights of War and Peace**, trans. A.G. campbell, London, Universal Classics Library, 1, 111, P. 12, 3.

2. Aram Smith, **An /nquiry into the Nature and Causes** of **the Weaith of Nations**, Everyman edition, vol. 11, P. 342.

(وتسليمه) alientate him بوصية (١) ، وكانت الأرض بما عليها ومن عليها ملكا لهذا السيد ، أو لذلك الأمير ، وهو وحده الــذى يستطيع أن يتصرف فيما يمتلك بالبيع أو التنازل أو النقل كيفما شاء ، أما الأجير أو العبد فلم يكن الا مملوكا ومجرد شئ يخضع ، مثل بقية الأشياء ، لهيمنة السيد وسيطرته عليه •

من ذلك نتبين أن الكلمة الانجليزية alienation التى اشتقت من الكلمة اللاتينية alienatio والدالة على الاغتراب ، انما تعنى ، من واقع العبارة التى أوردناها توا ، قابلية الأشياء ، بل والكائنــــات الانسانية المملوكة للتنازل او البيع • والاغتراب بهذا المعنى القانونى يتضمن ما يمكن تسميته بـ « تشيؤ » Reification العلاقات الانسانية ، أى تحول الموجودات الانسانية الحية الى « أشياء » او « موضوعات » جامدة ، تحولا يمكن أن تظهر معه فى سوق الحياة كما لو كانت بضائع أو سلعا قابلة للبيع والشراء • كما نتبين أن الكلمة الانجليزية قد قيلت هى أيضا فى سياق يصف وضعا تاريخيا ، قوامه التناقض بين حرية النقل والبيع والشراء ، على نحو ما كان يتمتع بها الأمير أو السيد من جهة ، وفقدان هذه الحرية ، على نحو ما كان يعانى منه الأجير او العبد من جهة أخرى •

٢ ــ السياق النفسى الاجتماعى

وهو يتعلق بما يحدث للفرد من اضــــطرابات نفسية وعقلية ، وما يستشعره من غربة فى العالم وفتور أو جفاء فى علاقته بالآخرين •

ففى اللاتينيــة نجــد هــذا التعبيــر alienatio mentis دالا على أحـــوال نفســية وعقلية تتفــاوت قــوة وضــعفا ، فقــد يعنــى مجرد السرحان أو الشرود الذهنى الذى ينشأ نتيجة اهتمام الانسان بأمور معينة ، اهتماما يبعده عن ذاته ويتيه به عن نفسه ، وقد يعنى أيضا فقدان

1. Hobbes, **The Elements of Law**, Gambridge University Press, PP. 100-101.

الحس أو غياب الوعى ، كما هو الحال فى الصرع وفى شارب الخمر حين تذهب بعقله ، وقد يعنى أخيراً «التحول عن العقل» كالجنون والخرق والخبل(١) ·

ويرى أحد الباحثين أن هذا التعبير اللاتينى يرتد ، فى نهاية الأمر ومن حيث المعنى ، الى كلمة يونانيــة هى ekstas (اكستاس) بمعنى الجذب ، أو الخروج من · فالانسان المغترب ، بحسب هذا المعنى ، انما هو ذلك الانسان المجذوب الذى يخرج من ذاته الى الحــد الذى يعلو معه عــلى نفسه (٢) ، فيصل آخر الأمر ، أما الى الفناء فيما يجذبه ويستغرق اهتمامه ، كالمتصوف مثلا حين يبلغ مقام الفناء فى الله ، واما الى فقدان السيطرة تماما على نفسه وعلى أفعاله ، كالمجنون الذى يفقد ، فقدانا تاما ، الشعور بنفسه من حيث هى مركز لتجربته ·

ومنذ أواخر العصور الوسطى وحتى يومنا هذا ، والكلمة الانجليزية alienation ونظيرتها الفرنسية مازالت كل منهمــا تحتفظ بالمعنى النفسى للكلمة اللاتينية alienatio ، فالمجنون ، أو من يعانى اضطرابات عقلية بوجه عام ، يسمى فى الفرنســية aliéné ، أمــا فى الانجــليزية فقد كانت كلمة alienist تطلق ، حتى وقت قريب ، على الطبيب الاخصائى فى تشخيص الأمراض العقلية وعلاجها ·

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان للكلمة اللاتينية alienatio معنى اجتماعى ، لا ينفصل عن المعنى النفسى ، وانما يرتبط به ارتباطا يكاد يكــون عضــويا ، ذلك لأن أغلب المغتربين نفســيا كانوا أيضــا مغتربين اجتماعيــا ، بمعنى أن اغترابهم أى اضطرابهم كــان فى جــانب كبــير منه أثر من آثار نبذ المجتمع ، أو تجاهله ، أو مطاردته لهم ··· الخ · ومن ثم

---

(١) فيما يتعلق باستخدام كلمة « الاغتراب » فى الأدب اللاتينى القديم ، بمعنى الاضطراب النفسى والعقلى ، انظر مادة « Alieno » فى :
Thesaurus linguae Latinae. Vol. I.P. 1566.

2. Rotenstreich, On the ecstatic sources of "alienation" **Reuiew Metaphysics, March 1963.**

كانوا غرباء بين الآخرين ، تميزوا بعدم الانتمـــاء الى الآراء أو المعتقدات السائدة المألوفة • ويشير اليهم أحد كتاب القرن الرابع عشر ، فى كتيب كان قد وضعه لارشاد أعضاء محاكم التفتيش الى المـــارقين : « انهـــم أولئك الذين ينحرفون ، فى حياتهم وأخلاقهم ، عن الأسلوب المألوف لحياة الانسان المؤمن » (١) •

يبدو من هذه الاشارة أن المغتربين اجتماعيا هم والمهرطقون سواء • وهذا صحيح من ناحية أنهم جميعا كانوا يشتركون فى اتخاذ موقف المعارضة والرفض لما كان يشيع فى مجتمعاتهم من معايير دينية واجتماعية • أما كيف كان يتم اتخاذ هذا الموقف ، فهنا يتمثل الاختلاف بين الفئتين • فلئن كان رفض المغتربين يتحقق بطريقة وجودية - وجدانية ، أى عن طريق اعتزال الناس والتوحد والتفرد ، وما يصاحب ذلك من قلق واضطراب وحيرة ••• وغير هذا من أحوال نفســـية ، فان رفض المهرطقين كان يتم بطريقة عقلية ، أى عن طريق اختيار مجموعة من الأفكار تتعارض مع الأفكار السائدة اختيارا يصاحبه قدر كبير من الثقة والتيقن بأن ما قد اختاروه ، وان عارض المعتقدات المألوفة ، فهو الحق الذى سيكتب له ، آخر الأمر ، الانتصار والانتشار •

ان الغالبية العظمى من الباحثين فى الاغتراب لتردد القضية التى تقول : ان مجتمعات العصور الوسطى ، أى مجتمعات ما قبل الصناعة ، لم تكن تعرف الاغتراب بمعناه النفسى والاجتماعى ، وغالبا ما تقدم لنا الانسان الذى كان يعيش فى تلك المجتمعات وكأنه قد تحرر تحررا كاملا من شتى ألوان التوتر النفسى - الاجتماعى • فقد كان مزودا بعقيدة دينية تفسر له كل شيء فى الوجود • وكان محاطا بعائلة كبيرة تغمره بحب فياض ••• وغير ذلك من عوامل تبعث فى نفسه الامن والطمأنينة ، وتزول معها مشاعر الوحشة فى الكون والغربة بين الآخرين •

---

1 — Bernard Gui, "a Communi conversations fidelium vita et moribus dissidentes", quoted from Herlihy, D., Alienation in Medieval Culture and Society, in Johnson, F., (edi.), **alienation**, N.Y., Seminar Press, 1973, P. 126.

غير أن هذه القضية التى طالما رددها الباحثون فى الاغتراب ما تلبث أن تهتز وتتزعزع ، أو على الآقل يمكن اعادة النظر فى صدقها ، اذا ما تذكرنا ان العقيدة الدينية التى كان يؤمن بها الانسان وقتئذ ، وأعنى بها المسيحية ، لم تبشر ولم تعد هى نفسها بالطمأنينة ، حتى بالنسبة الى النـاجين من الخطيئة ، كما أن نظرتها الى الانسان على أنه عابر سبيل أو شخص غريب فى هذا العالم ، وأنه قد خلق أصلا لغاية أسمى من مجرد تواجده فى هذه الحياة الدنيا ـ كل ذلك وغيره كان مدعاة لاثارة عدم الرضا عن المجتمـع القائم باعتباره مجتمعا غير قابل للالتقاء مع المجتمع المسيحى المثالى ، وبالتالى اثارة ألوان من التوتر والقلق ، سواء فى علاقـة الانسان مع نفسه ، أو مع الآخرين ، أو مع المجتمع ككل ·

ولذلك ذهب أحد الباحثين الى القول : « بأن الفكرة الخاطئة عن السكينة النفسية للعالم السابق على عالم الصناعة ، قد أدت الى تأكيد مبالغ فيه على الظروف الحديثة أو الراهنة باعتبارها هى وحدها مصادر الاغتراب » (١) ·

٣ ـ السياق الدينى :

وهو يتعلق بانفصال الانسان عن الله ، أى بالخطيئة · فقد جاءت الكلمة فى الترجمات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس ، وخاصة « العهد الجديد » ، وفى المواضيع التى تتناول فكرة الخطيئة بوجـه أخص · والخطيئة بحسب التصور الدينى فى الانجيل ، ليست مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه ، وانما هى فى جوهرها انفصال عن الله aversio a Deo .

فى هذا الاساس يرجع احـد الباحثين ، وهو شـاخت Schacht الى الترجمات اللاتينية القديمة للانجيل ، لكى يثبت وجود « كلمة » الاغتراب فيه · ففى رسالة بولس الرسول الى أهـل أفسس يعرف بـولس الرسول الوثنيين بقوله : « هم مظلموا الفكر ، ومتجنبون عن حياة الله ، لسبب الجهل الذى فيهم ، بسبب غلاظة قلوبهم » (الاصحاح الرابع ، الآية ١٨ من الترجمة

---

1. ibid, P. 127.

العربية) . هنا يرد شاخت عبارة « متجنبون عن حياة الله » فى هذه الآية الى واحدة من الترجمات اللاتينية القديمة ، فيراها تقول :
alienatae a vita Dei. ، أى مغتربون عن حياة الله . وفى نظره أن

كلمة الاغتراب فى هذا الموضع تعنى الانفصال والانقطاع عن حياة الله ، أو بالأحرى السقوط من النعمة الالهية فى الخطيئة والذنوب(١) .

كذلك يبين شاخت أن الكلمة اللاتينية alienatio قد استخدمها المصلح الدينى كالفن Calvin عندما كان يشرح الآيتين : (١ ، ٢ من الاصحاح الثانى من نفس الرسالة)، حيث يقول فيهما بولس الرسول مخاطبا أهل أفسس : «يجعلكم المسيح أحياء ، عندما كنتم أمواتا بالذنوب والخطايا التى سلكتم فيها قبلا حسب دهر هذا العالم » فقد بدأ كالفن شرحه لهاتين الآيتين بالكلمات التالية : « وحيث أن الموت الروحى ليس شيئا آخر سوى اغتراب الروح عن الله ... » (٢) .

ويتناول باحث آخر ، وهو فريدريش مولر F. Mueller ، الكلمة اللاتينية alienatio الواردة فى الترجمات والشروح اللاتينية للانجيل . ويرجع بها القهقرى الى الأصل اليونانى نفسه للانجيل ، فنراه يأخذ على سبيل المثال الآية ١٢ من الاصحاح الثانى من رسالة بولس الرسول الى أهل أفسس ، وهى تلك التى يخاطبهم فيها بقوله « اذكروا أنكم كنتم فى ذلك الوقت بدون مسيح أجنبيين عن رعوية اسرائيل » ويردها الى أصلها اليونانى ، فيجد كلمتين يونانيتين : أولاهما apallatrioomai بمعنى أنا مغترب عن . والثانية politeia بمعنى حقوق المواطنة أو الوطن (٣) .

---

1. Schacht, R. **Alienation,** N.Y., Doubleday & Company, 1970, P. 7.

2. Ibid, P. 8 "Nam cum spiritualis mors nihil aliud fit, quam alienatio animae a Deo"

3. Mueller, F., **Entremdurg. Zur anthropologischen Begruendung der Staatstheorie bei Rousseau, Hagel, Marx.** Berlin. Duncker Humblat, 1970, S. 82.

وحين ترجم الانجيل الى اللغات الأوربية الحديثة ، استخدم المترجمون، خاصة فى الآيات السالفة الذكر ، تلك الكلمات الدالة على الاغتراب ، عصرنا الحاضر والتى اشتقت أصلا من الكلمة اللاتينية alienatio ففى الترجمة الانجليزية للانجيل نجد أن كلمة alienation (والفعل alienate) ، وفى الترجمة الفرنسية كلمة aliénation (والفعل aliéner) ، وفى الترجمة الألمانية كلمة Entfremdung (والفعل entfremden) ، وكلها تعنى ، فى هذا السياق الدينى . انفصال الانسان عن الله عندما سقط من النعمة الالهية ووقع فى الخطيئة .

الكلمة العربية : غربة

أما الكلمة العربية : غربة ، فقد استخدمت فى سياقين أساسيين : دينى من ناحية ونفسى — اجتماعى من ناحية أخرى .

السياق الدينى :

لم ترد « كلمة » الغربة فى القرآن ، وان كانت « الفكرة » نفسها ، أعنى انفصال الانسان عن الله ، قد عبرت عنها بوضوح ، قصة خلق آدم وهبوطه من الجنة الى الأرض ، كما وردت فى سورة البقرة على وجه الخصوص (١) .

ولكن حين أراد ابن عربى (١١٦٥ — ١٢٤٠) أن يسمى هذه الفكرة وأن يطلق كلمة تحدد فعل الخلق والهبوط هذا ، لم يجد سوى كلمة « الغربة » وفعل « الاغتراب » . فقد كتب فى « الفتوحات المكية » يقول ما نصه : « ان أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند الاشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات ، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة » (٢) .

كما أن هناك مفكرا هنديا معاصرا ، وهو حسن عسكرى ، حين أراد أن

---

(١) انظر الملحق فى نهاية هذا الجزء الأول .

(٢) ابن عربى ، **الفتوحات المكية** ، الجزء الثانى ، مصر طبعة بولاق . ص ٦٩٦

يقرب قصة الخلق فى القرآن وفكرة انفصال الانسان عن الله فى الاسلام الى أذهان أهل الغرب من المعاصرين ، لم يجد هو الآخر سوى الكلمة الألمانيــة Entfremdung التى نترجمها الآن بـ « الاغتراب »(١) .

والجدير بالذكر أن نفس هذه الفكرة الدينية ، أى الانفصال عن الله ، قام السهروردى . حكيم الأشراق (١١٥٥ — ١١٦١) باجراء تنويعــات فلسفية عرفانية عليها ، فى قصته الرمزية التى تحمل هذا العنوان الدال : « الغربة الغربية » ، فهى قصة تبين الانفصال عن « مشرق الأنوار » ، أى الاصل ، والسقوط فى عالم البرزخ ، وكيف أن الحكمة اللدنية « المشرقية تقود الصوفى الى أن يعى « غربته الغربية » ، أى أن يدرك عالم البرزخ بوصفه «غربا » يقوم قبالة « المشرق » .

السياق النفسى — الاجتماعى :

وهو سياق حافل ومتنوع فى تراث اللغة العربية ، ابتداء من الشعر حتى التصوف . ولكن ، قبل أن نعرض لهذا السياق بالتحليل والتوضيح ، نود أن ننبه أولا الى أمرين : الأول : هو أن كلمة « الاغتراب » أو « الغربة » تعنى ، كما تقول معاجم اللغة العربية على اختلافها ، النزوح عن الوطن ، أو البعد والنوى ، أو الانفصال عن الآخرين . وهو معنى اجتماعى بلا جدال. غير أن الذى لاجدال فيه كذلك هو أن مثل هذا الانفصال لا يمكن أن يتم دون مشاعر نفسية ، كالخوف او القلق أو الحنين ، تسببه أو تصــاحبه أو تنتج عنه . واما الأمر الثانى فهو ان الانسان العربى على الرغم من أنه كان يحيا فى كنف قبيلة . ينتمى اليها ويتحين بها ، حتى أنه لم يكن يعرف الا من خلالها ، فان ذلك لم يقف حائلا دون ظهور ألوان من التمرد أو القلق الجماعى والفردى على حد سواء (على اختلاف دوافعه وغاياته ، وتباين طابعه العــام) .

---

1. Askari, M., Einheit und Entfremdung im Islam, in, **Um Einheit und Heil der Menschheit,** hrg. von Nelson, und Pannenderg W., Frankfurt, erlag Lembeck, 1973.

الآن ، ما هو ذلك السياق النفسى — الاجتماعى الذى وردت فيه كلمة « الغربة» فى مجالات الفكر العربى القديم ؟

لو بدانا بمجال الشعر ، فسوف نجد أن الكلمة « اغتراب » أو «غربة » كانت تجىء فى اطار التعبير عن تجربة حية أسيانة ، كابدها الشاعر القديم الى حد التمزق ، وكان قوام هذه التجربة ذلك الوعى الشقى بأن حياته انما هى غريبة عنه كالشىء المعار له فيما يقول المهلهل بن ربيعة التغلبى :

أرى طول الحيـــاة وقد تولى   كما قد يسلب الشىء المعـــار

ويبلغ هـذا الوعى الشـقى مداه عندما يدرك أن الانسان « موجود من أجل الموت » يقضى عمره مغتربا ، حتى يجىء الموت ويضع النهاية ، فيما يرى بشر بن أبى خازم الأسدى :

ثوى فى ملحـــد لابد منـــه   كفى بالموت نـأيا واغتـرابا

رهين بلى ، وكل فتى سيبلى   فأذرى الدمع وانتحبى انتحابا

ولكننا فى الواقع لا نجد تعبيرا عن الاغتراب بمعناه النفسى — الاجتماعى ابلغ ولا أعمق ، من ذلك الذى نجده عند الأديب أبى حيان التوحيدى الذى عاش فى القرن العاشر الميلادى . ففى كتابه « الاشارات الالهية » نراه فى حالة الغربة التى أحسها هوبين أهله وفى عصره ، فيقول : « هذا وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين وبعد عن آلاف له عهـــدهم الخشونة واللين ... فأين أنت من غريب قد طالت غربته فى وطنه ، وقل حظـــه ونصيبه من حبيبه وسكنه ؟ ، وأين أنت من غريب لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ .... بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ... الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة .... ان حضر كان غائبا وان غاب كان حاضرا » (١) وفى موضع آخر

---

(١) التوحيدى ، أبو حيان . « الارشادات الالهية » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ .

يقول : « وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه ، وأبعد البعداء من كان قريبا فى محل قربه ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ، ويغمض عن المشهود ، ويقصى عن المعهود ... الغريب من اذا ذكر الحق هجر ، واذا دعا الى الحق زجر ... يارحمتا للغريب ! طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب .. وعظم عناؤه من غير جدوى ... الغريب من اذا قال لم يسمعوا له ، وان رأوه لم يدوروا حوله ... الغريب من اذا أقبل لم يوسع له ، واذا أعرض لم يسأل عنه . الغريب فى الجملة كله حرقة ، وبعضه فرقة ، وليله أسف ، ونهاره لهف ، وغذاؤه حزن وعشاؤه شجن ، وخوفه وطن » (١) . .

يتضح لنا من هذه العبارات أن كلمة « الغريب » تعنى ، عند التوحيدى ، الانسان « الشقى » الذى ينطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، والذى يعيش فى هذا العالم بشعور الاقتلاع ، اذ لا يقوى على الاستيطان فى وطن بنى بالماء والطين . والغريب الحق ، أو ما يطلق عليه التوحيدى اسم «أغرب الغرباء » ، هو ذلك الذى يكون غريبا وهو فى الوطن وبين الآخرين . وهو وان كان وسط الجماهير والأغيار ، لا يضيع فيهم ولا يبتلع فى هذا الكائن بلا اسم : « الناس » ، ويظل غريبا عنهم ، فلا يتقولب داخل قوالب آرائهم الشائعة ولايتمذهب بمذاهبهم الجارية ، ومن ناحية أخرى ، لايشعر الغريب الحق بغربته عن الوطن فحسب ، بل الغربة ذاتها التى اتخذها وطنا ثانيا له لا تكفيه ولا تملأ كيانه ، فهو غريب حتى عن الغربة ، ذلك أن الشعور بالغربة عنده ليس شعورا جامدا ، وانما هو تيار يعلو على ذاته ويتجدد فى صيرورة لا تهدأ ، فالغريب الحق ـ بعبارة أخرى ـ هو الدائم الغربة ، هو الذى تكون غربته فى حركة دائما .

ونفس هذا المعنى لكلمة « الغريب » و « الغرباء » هو ما نجده فى مجال آخر من مجالات الفكر العربى ، وهو التصوف والفلسفة الصوفية .

---

(١) نفس المصدر ، ص ٨١ ، انظر بحثنا « الاغتراب أنواع » ، **الفكر المعاصر** ، يوليو ١٩٦٥ .

فالغريب هنا هو من يجتنب المجتمع وما يشيع فيه من معتقدات ، وينفصل عن العامة والناس ، باعتبار أنهم من عوامل ضياع ذاته الأصلية • ولذلك ، فهو ينشد دائما التجوال أو السفر ، لما فيه من كشف عن حقيقة ذاته والتعرف عليها بعيدا عن العامة (١) •

ولقد كان هناك اسم آخر يطلق على هؤلاء « الغرباء » الذين ينفصلون عن مجتمعاتهم ويتميزون عن الآخرين بأفكارهم الفريدة الصادقة ، وهو أسم « النوابت » • فى ذلك يقول ابن باجه (توفى عام ١١٣٨ ميلادية) فى كتابه « تدبير المتوحد » : « فأما من وقع على رأى صادق لم يكن فى تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد ، فانهم يسمون النوابت • وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا ، كان هذا الاسم أوقع عليهم ، وهذا الاسم يقال عليهم خصوصا ، وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأى أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبا ، ونقل اليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع ، فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة (٢) • ثم يستطرد ابن باجه قائلا : « أن النوابت هم من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة • وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم وان كانوا فى أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء فى آرائهم ، فقد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخرى هى لهم كالأوطان »(٣) •

مما سبق يتبين لنا أن كلمة « الغريب » ، وان كانت تطلق على هؤلاء الذين يخرجون فى سلوكهم وتفكيرهم عن المألوف والشائع ، لم تكن وصفا يحمل دلالة سيئة أو مستهجنة ، بل كانت على العكس تقال على سبيل المدح (فقد كان أسم الحلاج مثلا يتبع بهذا النعت : «العالم (السيد) الغريب »(٤) اعلاءا من قدره بين معاصريه) أما كلمة « غريب » التى تستخدم الآن فى اللغتين العربية الدارجة فعلى الرغم من أنها تدل هى أيضا على الخروج عن المألوف

---

(١) الكمشخانوى ، جامع الأصول ، القاهرة ، طبعة الحلبى ، ص ٨٨ •

(٢) ابن باجه ، رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق ماجد فخرى ، بيروت ص ١٩٦٨ ص ٤٢ •

(٣) نفس المصدر ص ٤٣ •

(٤) الحلاج ، الطواسين ، نشرة ماسينيون ص ٢ •

فانها قد تقال أحيانا على سبيل الاستهجان ، مثلما نقول عن الانسان الذى ينحرف فى سلوكه النفسى أو اجتماعى : انه « غريب الأطوار » للتعبير عن شذوذه ومرضه ، وقد تقال فى أحيان أخرى على سبيل الشكوى من بؤس الحال مثل كلمة « غريب الدار » التى يقولها الانسان الذى يحرم من خيراته أو خيرات وطنه •

الكلمة العربية « غريب » تدل اذن على أمرين مختلفين : أحدهما مقبول مستحسن والآخر مرذول مستهجن • وهذا الازدواج فى الدلالة لا يتتصر على الكلمة العربية فحسب ، فقد رأيناه من قبل فى الكلمة اللاتينية alienatio فى سياقها القانوني خاصة ، وسوف نراه بعد ذلك فى اشتقاقات هذه الكلمة فى اللغات الأوربية الحديثة ، على أن هذا لا يجب أن يمنعنا من ملاحظة أن الدلالة المستهجنة للاغتراب ، أعنى النظر اليه كما لو كان مرضا يعانى منه الانسان ، أصبحت تغلب الآن وفى أغلب الأحوال على الدلالة المقبولة ، حتى كادت تستبعدها ، وباتت تبدو كأنما هى الدلالة الوحيدة للاغتراب •

ولنمعن النظر قليلا فى العبارات التالية التى نقتبسها من عالم الاجتماع الامريكى رايت ملز Wright Mills ، حيث تقول : « ان الاغتراب ، كما يستخدم فى دوائر الطبقة الوسطى (من أصحاب الياقات البيضاء ، أى البيروقراطيين) ، لايعنى ذلك الانفصال القديم الذى كان المثقف يقوم به ازاء الاتجاه الشائع للحياة ونظامها فى السيطرة ، فهو لايعنى الغربة عن القوة الحاكمة ، ولا هو بمرحلة ضرورية تؤدى الى الكشف عن الحقيقة • بل هو زفرة أسى وصورة من صور السقوط فى أسر الذات المنغمسة فى ذاتها • أنه اعتذار شخصى عن فقدان الارادة السياسية • انه طريقة عصرية للوجود على نحو تبتلع معه شخصية الفرد وتضيع » (١) •

---

1. Mills, Wright, White Collar : The American Middle Classes. N.Y. Oxford University Press, 1953, PP. 159-160

تبين لنا هذه العبارات كيف أضحى الاغتراب اخفـاء لعجز وتبريرا لقصور وهروبا من مواجهة الواقع والحقيقة • أما أن يكون تعبيرا عن معارضة ورفض لما هو شائع ، أو أن يكون موقف انفصال واعتزال يتعين لتخـاذه تمهيدا للكشف عن الحقيقة ، فذلك مالم يعد يعنه الاغتراب عند أولئك الذين ينفسون عن بؤس الواقع بالشكوى فقط ، والذين يتخذون من « الأنامالية » شعارا لهم • ولكن هذا الذى لم يعد يعنيه الاغتراب الآن هو ما كان يدل عليه ، دلالة ايجابية مقبولة ، لفظ « الغرباء » أو « النوابت » فى الفكر العربى القديم • ولعل هـذه الدلالة هى التى تكمن فى الحديث الذى يقول : « بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء » •

وختاما لهذه التحليلات الفيلولوجية للكلمة الدالة على الاغتراب ، سواء فى اللغة اللاتينية أو فى اللغة العربية ، ولزيادة الايضاح ، أرانى مضطرا الى أن ألخص العناصر أو اللحظات الأساسية التى كانت تدل عليها هذه الكلمة ، وهى لحظات تصل فى تباينها الى حد التعارض والتناقض •

فنضلا عن لحظة انفصال الانسان عن الله (السياق الدينى) ، هناك مايأتى :

ـ لحظة النقل الارادى الحر ، فى مقابل لحظة الاستلاب أو وضع اليد بطريقة قهرية (السياق القانونى) •

ـ لحظة وجدان الذات والتعرف على الحقيقة ، فى مقابل لحظة فقـدان الذات أو ضياعها ونسيان الحقيقة (السياق النفسى ـ الاجتماعى) •

ولما كانت هذه اللحظات تعبر عن دلالات فى لفظ الاغتراب تتراوح بين الايجابية (المقبولة) والسلبية (المرذولة) ، فسوف تنشأ الحاجة الى ألفاظ أخرى الى جانبه ، يستعان بها لاظهار هذه اللحظة أو تلك ، ولابراز هذه الدلالة أو تلك •

الفصل الثانى

اصحاب العقد الاجتماعى

(هوبز ولوك وروسو)

ومتى انتقلنا الى الفلسفة الحديثة ، لكى نتعرف على استعمال كلمة الاغتراب قبل هيجل ، كان الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) واحدا من أهم الفلاسفة الذين يتعين على الباحث التوقف عندهم طويلا . فقد تناول الاغتراب بمعناه القانونى (فى اطار نظريته فى العقد الاجتماعى) وبمعناه النفسى ـ الاجتماعى (فى اطار نقده للحضارة) ، تناولا كان على قدر غير قليل من الصراحة والعمق . فضلا عن أن هيجل قد قرأ مؤلفاته وافاد منها ، وكتب فى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » عن كتاب روسو « العقد الاجتماعى » ، وهو الكتاب الذى وردت فيه كلمة الاغتراب قائلا : « انه وان كان قد صيغ بلغة مجردة فانه ليتضمن أفكاراً كثيرة نعدها صحيحة » (١) .

واذا كان هناك من الباحثين من يقول : « ان هيجل وماركس قد أطلقا « كلمة » الاغتراب الذاتى على « الشىء » الذى كان روسو قد عرفه وأدركه من قبل » (١) ، فاننا نعتقد أن مثل هذا القول وان صدق بالنسبة الى ذلك الجانب من فلسفة روسو الذى يسمى بنقد الحضارة ، فانة لا يصدق باطلاق فيما

1. Hegel, **Lectures on the History of Philosophy,** Trans. by Haldane and Simson, N.Y. : Humanities Press, 1963, Vol. III P. 401.

2. Barth, Hans, Ueber die Idee der Selbstentfremdung de Menschen bei Wousseau, In Schrey (Hrsg.), **Entfremdung,** Wissen-Sshoftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957, S. 26

يتعلق بنظريته فى العقد الاجتماعى ، ذلك لأن روسو كان يستعمل بالفعل وصراحة كلمة الاغتراب بمعناها القانونى فى سياق نظريته تلك . فكيف كان ذلك ؟

للاجابة عن هذا السؤال ، ينبغى أن نتكلم أولا عن الخطوط العريضة لنظرية العقد الاجتماعى عند الفيلسوفين الانجليزيين . توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) ، فهما فى الحقيقة اللذان أدركا ذلك « الشىء » الذى جاء روسو من بعدهما وأطلق عليه « كلمة » الاغتراب :

هوبز

نحو فلسفة اجتماعية

فى منتصف القرن السابع عشر ، تركزت جهود هوبز فى بحث ما أسماه « مادة المجتمع وصورته وقوته » . ولم يكن هذا البحث مما يدخل فى باب « السياسة » بمفهومها الأرسطى ، أى من حيث هى بحث فى السلوك الفاضل والعادل ، فتكون بذلك امتدادا للأخلاق أو من حيث هى فلسفة عملية تبحث فيما هو حادث أو عارض من موضوعات زمانية متغيرة ، أى موضوعات تفتقر الى الدوام الأنطولوجى والضرورة المنطقية ، فلا تصل بذلك الى معرفة يقينية ولا تؤلف علما ضروريا episteme . كلا ، لم يكن بحث هوبز فى المجتمع مادته وصورته وقوته ، سياسة بهذا المعنى الكلاسيكى بل كان على الأصح تأسيسا لفلسفة اجتماعية Social Philosophy تريد أن تكون علما دقيقا . فقد كان هوبز يتطلع الى اقامة السياسة على أسس علمية ثابتة ، وذلك لايكون الا عن طريق معرفة ماهية العدالة ذاتها ، أى معرفة أسبابها وقوانينها . والحق أن هذه النظره كانت تتفق والهدف الجديد من المعرفة الذى ساد علوم الطبيعة وقتئذ ، أعنى ذلك الهدف الذى كان يقوم على اعتقاد مؤداه : أننا لانستطيع أن نعرف موضوعا من الموضوعات الا بقدر ما نستطيع أن نخلقه ، أى أن نصبح قادرين على اختراعه والاشراف حقا على سلوكه .

وبعبارة أخرى نقول : ان هوبز فى محاولته تغيير المذهب الكلاسيكى فى السياسة كان يتخذ من العلم الحديث أنموذجا ينسج على منواله فلسفته الاجتماعية • فمثلما كان جاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) يبحث ميكانيكا الحركة فى الطبيعة ، كان هوبز يبحث ، هو أيضا وعلى نفس النحـــو ،ميكانيكا العلاقات الاجتماعية ، « لأنه كما أننا لايمكن أن نفهم جيدا وظيفة التروس التى تتألف منها ساعة من الساعات ، أو أية آلة أخرى على قدر من التعقيد الا اذا قمنا بفك وفصل هذه التروس بعضها عن بعض ونظرنا فى مادة كل ترس ترس وصورته وحركته ، فكذلك يكون الأمر حين ندرس حقوق دولة ما ونحدد واجبات المواطنين فيها : اذ ينبغى لنا أن نتناول الأفراد لا من حيث هم فرادى منفصلون الواحد عن الآخر ، بل بالأحرى كما لو كانوا كذلك . أعنى أن ندرس الطبيعة الانسانية لكى نقرر مدى قدرتها على انشاء الدولة وكيف يتعين على الأفراد أن يتوحدوا فيما بينهم ان أرادوا تأليف وحدة ، أى دولة ثابتة الأركان » (١) •

وتلك هى المشكلة الرئيسية فى فلسفة هوبز الاجتماعية ، وهى — أن شئنا أن نعبر عنها بعبارات أخرى — كيف يمكن الأفراد الذين يعيشون فى حالة الطبيعة ، حيث يفترض أن يكون كل فرد منفصلا عن كل فرد آخـر سياسيا ، واجتماعيا ، وثقافيا ، وحيث يكون وضع الحرب أو التنازع هو الوضع الدائم — أقول : كيف يمكن هؤلاء الأفراد أن يقيموا مجتمعا يسوده النظام وتتوافر فيه الطمأنينة والسلام ؟ • ولاشك أن هذه المشكلة أى الاجتماع المدنى أو اقامة الدولة السياسية ، ماكان فى استطاعة هوبز أن يثيرها لو لم يكن قد افترض سلفا أن ثمة حقبة زمانية فى الماضى كان الأفراد فيها يعيشون بالفعل فى وضع من التطاحن والتصارع المستمر ، بل ان هوبز قد أكد ، معتمدا فى ذلك على بعض الأدلة والشواهد المعاصرة له ، أن هناك

1. cité Par Habermas, J., La doctrine classique ae la politique dans ses rapports avec la Philosophie sociale, inTheorie et Pratique, trad. franciase par Raulet, Paris, Payot, 1975, I. P. 96.

شعوبا فى أمريكا الشمالية تعيش فى حالة الطبيعة ، فلا توجد فى هذه الشعوب ، كما يخبرنا هوبز « صناعة أو آداب أو فنون ، وبالتالى لا يوجد مجتمع . بل الأسوأ من ذلك كله ، يوجد خوف دائم وخطر الموت العنيف ، كما أن حياة الانسان حياة انفرادية ، وفقيرة ، وبهيمية وقصيرة » (١) • على ذلك ، كان السؤال عند هوبز لابد وأن يكون مطروحا على هذا النحو التالى : كيف تأتى لهؤء الأفراد أن يخرجوا من حالة الرعب (حالة الطبيعة) الى حالة الطمأنينة (حالة الاجتماع) ؟ • كيف تعين عليهم أن يحرروا أنفسهم من ذلك الخوف أو انعدام الأمن الذى يسود الوضع الطبيعى ، كيما يجدوا الحماية فى نظام للمجتمع مستقر وآمن ؟

هنا تجىء نظرية العقد الاجتماعى اجابة عن هذا السؤال ، وفى ثناياها يظهر لنا بوضوح ادراك هوبز لذلك « الشىء » التى سمى من بعده ، بل وفى أيامه (٢) ، باسم « الاغتراب » •

ونحن بطبيعة الحال لسنا بصدد تناول نظريه العقد الاجتماعى لذاتها . فهذا مما يخرج بالدراسة عن أهدافها ، ولكن حسبنا هنا أن نشير فقط الى ما بين نظرية العقد الاجتماعى ، فى مجملها ، وموضوعنا من علاقة • فما هى اذن هذه العلاقة التى تقوم بين العقد الاجتماعى والاغتراب ؟

التعاقد والاغتراب

بعد أن يقدم هوبز فى كتابه « التنين » تحليلا ضافيا لطبيعة الانسان ، نراه يخلص الى القول بان فى الطبيعة البشرية ميلا نحو انشاء جماعة سياسية مطلقة هى المجتمع ذاته • وفى رأيه أن المجتمع لايتكون الا عن طريق مبدأين أساسيين فى نفسية الانسان هما : الرغبة ، أى الغريزة ، والعقل ، بل ان مايطلق عليه هوبز اسم القانون الطبيعى ليس فى حقيقته سوى تضافر أعمال هاتين القوتين الدافعتين للانسان • فرغبة الفرد الأنانية فى تحصيل

1. Habbes, **Leviathan,** edited by Maccpherson, The Pelican Classics, 1974, P. 186.

(٢) نقصد عند جروتيوس •

أكبر قدر من المنفعة ، أعنى غريزته فى البقاء أو حفظ الذات ، تتحد وتتعاون مع العقل الذى يوجد فى الانسان فطريا ، والذى بواسطته يستطيع الانسان ، حتى وهو فى الحالة السابقة على حالة الاجتماع المدنى ، أن يتنبأ على سبيل الافتراض بالمنافع والفوائد التى سوف تعود عليه ، ان دخل فى ذلك التجمع السياسى ، ولقد كانت النتيجة لذلك كله « عقدا اجتماعيا » ، انبثق عنه ، مرة واحدة والى الأبد ، المجتمع السياسى المطلق ، أى التنين .

وعلى الرغم من أن هوبز قد اهتم فى كتابه « التنين » بتبرير هذا المجتمع الذى يقوم على السيادة غير المحدودة وعلى طاعة الفرد الكاملة للسلطة السياسية فانه قد اهتم أيضا وبنفس الدرجة ببيان أن السلطة السياسية ، مثلها مثل السيادة المطلقة ، انما تتكون نتيجة فعل ارادى ، أى تعاقد حر بين الأفراد . وعلى ذلك فان هذا الفعل انما هو شىء آخر غير فعل الخضوع (الذى نراه حين يضع العبد ارادته بين يدى سيده) ، لأنه يجب أن يكون فعل ارتباط association - يقوم على التراضى . ولكن ، ما طبيعة هذا الارتباط ؟ هنا وفى هذا السياق بالذات يقدم لنا هوبز تعبيرات وكلمات صارت من بعده ، وخاصة بعد أن قام روسو بنقلها وتنقيحها ، هى ، كلمة « الاغتراب . ففى رأى هوبز أن كل فرد من أفراد المجتمع يتخلى ويتنازل ، بحسب العقد ، عن حقه فى أن يحكم نفسه لانسان آخر (الحاكم) أو مجلس من الأفراد . يكون هو صاحب السيادة والسلطة . وتلك هى « فكرة » الاغتراب بمعناه القانونى خاصة ، وذلك هو « الشىء » الذى أطلقت عليه « الكلمة » : اغتراب .

يقول هوبز فى أحد المواضع من كتاب « التنين » : « اننى لأفوض هذا الانسان أو هذا المجلس من الأفراد ، وأتخلى له عن حكم نفسى ، على شرط أن تتخلى أنت كذلك عن حقك له ، وأن تجيز أفعاله كليا على نحو مماثل » (١) .

فى هذا النص لم تذكر كلمة « الاغتراب . وانما نجد التعبير الانجليزى

---

1. ibid, P. 227.

I give up الذى يمكن ترجمته بالكلمات التالية : أنا أتخلى . ، أو أنا أتنازل عن ... ، وهو تعبير ينطوى على « فكرة »الإغتراب بالمعنى القانونى . أى من حيث هو نقل ، أو تبادل أو تنازل · لكن ما يتنازل عنه كل متعاقد ليس شيئا من الأشياء ، بل هو حق طبيعى · ويقصد هوبز بهذا الحق حرية الفرد الأصلية التى تسبب الحرب وانعدام الأمن · ففى مقابل هذه الحرية الوحشية والقاتلة يحصل الفرد على السلام والأمن ، ويحقق بالتالى مصلحته ·

وفى موضع ثان من كتاب (التنين) نرى هوبز يتناول « فكرة » الاغتراب بمزيد من الايضاح فيقول : « ان الحق (الطبيعى) ليوضع جانبا ، سواء بالتخلى عنه Renouncig أو بنقله Transferring الى آخر (١) · فالفرد ، فى نظر هوبز ، لا يستطيع أن يدخل فى عقد اجتماعى « الا اذا انتزع devest من نفسه الحق فى ان يفعل اى شىء يحب أن يفعله » ، فينقل الى هذا « الآخر » ، صاحب السلطة المطلقة والسيادة الكاملة حقه الطبيعى فى « استخدام قوته ، كما يريد هو نفسه ... من أجل الحفاظ على حياته الخاصة » (٢) ·

ومثل هذا الفعل ، أعنى التخلى أو التنازل عن الحقوق الطبيعية وانتزاعه من الأنا ونقلها الى الآخر ، وهى كلها تعبيرات بديلة عند هوبز عن « كلمة » اغتراب ـ نقول : ان مثل هذا الفعل هو الذى يجعل قيام المجتمعات المدنية والجماعات على اختلاف أنواعها أمرا ممكنا ·

على أننا نجد هوبز فى موضع ثالث من كتابه « التنين » يبين أن الاغتراب انما هو فعل ارادى حر ، أو هو تضحية لابد أن يقوم بها الفرد عن طيب خاطر من أجل منفعته ومصالحه · فقد كتب عن نقل الفرد لحقوقه الطبيعية قائلا : انه فعل ارادى : ومن الأفعال الارادية لكل انسان . يكون الموضوع الذى فيه بعض الخير لنفسه » (٣) · والمقصود « بالخير » هنا حماية

---

1. ibid, P. 191.
2. ibid, F. 190.
3. ibid, P. 192.

المجتمع المدنى أو الجماعة التى يعيش فيها الفرد على نحو أكثر أمنـا واستقرارا من تلك الحياة التى يعيش فيها من قبل ، أى حياة الطبيعة • وهى حياة تتميز بأنها بهيمية ، وعقيمة ، وقصيرة • فالفرد اذن ، وبحسب اعتقاد هوبز ، يكسب أكثر مما يخسر عندما يقوم بنقل ما يمتلكه من حقوق طبيعية الى انسان آخر ، أو مجلس من الأفراد ، يكون هو صاحب السلطة والسيادة المطلقة •

اطـار تاريخى :

وربما كان فى استطاعتنا ان نفهم ، بشكل أفضل ، دفاع هوبز عن قيام المجتمع السياسى المطلق ، واهمية تنازل الفرد عن حقوقه الطبيعية فى سبيل مصلحته ، بل ومن أجل قيام المجتمع نفسه ، لو اننا وضعنا ذلك كله فى الاطار التاريخى الذى نشات فيه فلسفة هوبز الاجتماعية • فعلى الرغم من أن انجلترا كانت ، فى منتصف القرن السابع عشر ، أكثر حكومات أوربا مركزية ، اذ كانت هى الدولة الوحيدة التى تمتلك تصورا كاملا عن القومية والوطنية على السواء ، كما كانت هى النظام الاجتماعى الوحيد الذى نجد فيه قوى متنافسة ، مثل الأرستقراطية ، والكنيسة ، والجامعة ، والجماعة المحلية ، وقد تم اخضاعها ، أو تحطمها ، أو دمجها داخل نظام قومى موحد - نقول : على الرغم من هذا ، فان انجلترا كانت تعانى فى نفس الوقت من ازمة داخلية بالغة العنف ، وذلك حين اشتبك اتباع أسرة ستيوارت (التى حكمت انجلترا من ١٦٠٣ الى ١٧١٤) فى حرب أهلية دامية مع الاخوان الطهارة (البيوريتانيين) من انصار كروميل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) وحين بلغ التدمير فى مناطق معينة حدا لم تشهد له انجلترا مثيلا طوال قرون عديدة وحين كانت امور مثل السلب ، والنهب ، والحرق ، والسرقة مجرد أحداث يومية • وأخيرا حين اقتيد الملك شارل الأول نفسه الى المقصلة لتقطع رأسه علنا فى ١٦٤٥ • ولقد كان لهذه الأزمة التاريخية ، فى رأى نسبت ، آثـار على هوبز وكتاباته لا يمكن انكارها • فمن خلال معايشة هوبز لاحداث هذه الأزمة ، وتحت وطأتها ، صارت غايته الوحيدة هى أن يجد مبررا عقليا لنظام سياسى يكون على درجة من الاطلاق والشمول فى قوته بحيث لا تستطيع

الحروب الأهلية ، أو ألوان العصيان المسلح ، أو الجرائم ، أن تقوض بنية المجتمع ، وبحيث لا يسمح بظهور تلك العناصر القبيحة فى وجود الانسان . والتى كانت تغلب ، فى وقت من الأوقات ، على حالة الطبيعة ، عندما لم يكن هناك سوى خوف دائم وخطر الموت العنيف ، وحيث حياة الانسان حياة انفرادية ، وفقيرة ، وبهيمية وقصيرة ، وهو ما أن يلاحظ من جديد وبالفعل فى الحرب الأهلية التى وقعت أيام هوبز نفسه (١) .

لذلك ، لم يتردد هوبز فى أن يجعل قوة الدولة قوة مطلقة بالنسبة الى الانسان لأن العقد أولا هو الذى يجعلها مطلقة . وثانيا لأنه من المستحيل . فى نظره أن يقوم مجتمع قادر على حماية أفراده بدون هذه القوة المطلقة . فضلا عن أن الفرد قد يرتد فى غيابها ، ومرة أخرى ، الى ذلك الحال البائس من الخوف والهمجية الذى كان يميز حياته الأولى (حالة الطبيعة) .

وقد بدا للبعض أن تركيز هوبز للسلطة فى يد الدولة انما هو استئصال لحقوق الفرد ، أو على الاقل انتقاص منها . وهذا غير صحيح ، لأن هوبز كان يريد لهذه الحقوق أن تتحقق ، وذلك لا يكون الا اذا أزيلت من طريق استقلال الفرد جميع العوائق والحواجز الاجتماعية . وفى رأيه أن أكبر مطلب للدولة المطلقة يتمثل فى قدرتها على خلق بيئة تتيح للفرد أن يسعى نحو تحقيق غاياته الطبيعية . وبعبارة أخرى نقول : ان هوبز كان يضع فى اعتباره على الدوام مقومات ما قد أسماه « بالبيئة اللاشخصية للقانون » التى يستطيع الأفراد فى كنفها أن يبحثوا ، بطريقة عقلية عن مصالحهم ومنافعهم الخاصة . فلم يقدم لنا اذن هوبز دولة شمولية ينسحق فيها الأفراد انسحاقا ، تضيع معه حرياتهم ، وانما قدم ، بدلا من ذلك ، ما يعتقد أنه البيئة السياسية التى لابد منها لتحقيق الحرية ، وهى البيئة التى صارت من بعد هى عصر التنوير فى كل من فرنسا وانجلترا .

---

1. Nisbet, R., The Social Philosophers, London, Heinemann, 1974, P. 139.

غير أننا نلاحظ مع ذلك أن البعض يذهب الى القول بأن تركيز فلاسفة السياسة الذين جاءوا بعد هوبز على حقوق الأفراد الطبيعية ، كان فى جوهره رد فعل على نظريته السياسية • وهذا إن صح الى حد ما ، فانه ليس صحيحا باطلاق • وأعنى بذلك أن فيلسوفا مثل جون لوك ، وهو تابع وناقد لهوبز فى آن معا ، قد أولى بالفعل عناية أكبر وأوضح لحقوق الأفراد ، اذا ما قورن بهوبز فى هذه المسألة بالذات ، ولكن الحقيقة التى تظل ثابتة ولا مراء فيها هى أن هوبز لو لم يكن قد حدد بصورة وافية وقاطعة ، معالم البيئة السياسية التى تظهر فيها النزعة الفردية وتزدهر ، لما كان فى استطاعة لوك اصلا أن يبرز ، ولا أن يؤكد ، حقوق الفرد الطبيعية • فمن أوجه كثيرة يمكن النظر الى لوك ، فى فلسفته الاجتماعية عامة ، على أنه فرع لأصل ، والاصل هنا هو هوبز • وكلاهما كان ، فى نهاية الأمر معبرا عن قيم الطبقات المتوسطة من تجار ومهنيين وحرفيين الى آخر هذه الفئات التى هى قوام المجتمع البرجوازى •

فقد أخذ شأن البرجوازية فى انجلترا يستفحل ويتزايد قرنا بعد قرن منذ الحروب الصليبية حتى تم انتصارها الحاسم أيام لوك ، وعلى وجه التحديد عام ١٦٨٨ ، وهو ما يعرف فى تاريخ العالم الحديث «بالثورة المجيدة»، نظرا لما حققته من فصل نهائى بين الدين والدولة ، ووضع نهاية لما كان يسمى « بحق الملوك الالهى » ، أى أن تفويض السلطة آت من الله ، واقامة نظرية الحكم الديمقراطى على أساس الحق الطبيعى ، بمعنى أن السلطة تمارس بتفويض من أفراد الشعب • ولقد كانت هذه الثورة بدورها اتماما وتتويجا لحدث آخر هام فى تاريخ انجلترا ، وأعنى به « الماجنا كارتا Magna Carta » أو العهد الأعظم ، وهو ذلك العهد الذى وقعه ، رغم أنفه ، الملك جون عام ١٢١٥ ، وقبل فيه ألا ينفرد بالسلطة وألا يصدر القوانين الا بموافقة مجلس النبلاء ، هذا الذى كان نواة البرلمان الانجليزى ، باعتبار أن النبلاء يمثلون الشعب الانجليزى •

وفى هذا الاطار التاريخى يمكن أيضا أن نتناول وأن نفهم ، بشكل أفضل « فكرة » الاغتراب عند لوك على ضوء نظريته فى العقد الاجتماعى •

لــــوك

لقد ذكرنا منذ قليل أن لوك قد عنى بحقوق الأفراد الطبيعية . وهذه الحقوق فى نظره هى حق الحرية ، وحق الحياة ، وحق الملكية . وعلى العكس من هوبز نرى لوك يبدأ نظريته بافتراض سابق مؤداه أن الأفراد يحفظون حياتهم بالعمل أكثر مما يحفظونها بالعدوان أو الدفاع عن النفس . انطلاقا من هذا الافتراض ينظر لوك الى حق الملكية على أنه هو الحق الأساسى فى حفظ الذات . أما طريقته فى استنتاج حقوق الانسان فهى بسيطة للغاية ، ويمكن تلخيصها على هذا النحو التالى :

ان الانسان ، وهو يعيش فى حالة الطبيعة ، ليعمل بمفرده لكى يشبع حاجاته ورغباته ومن أجل استهلاكه الشخصى فقط . ولاشىء ، فى حـالة الطبيعة ، يعطى الانسان حقا شرعيا فى الملكية الخاصة بسوى عمله اليدوى الفردى وحده . غير أن هذا الحق الطبيعى ، الذى يؤكد الى جانب الملكية الحياة والحرية أيضا ، ليس وقفا على فرد دون آخر ، وانما هو مشاع بين الجميع اذ يستطيع كل فرد أن يمارسه مباشرة وأن يدافع عنه ضد الآخرين جميعا ، لأنه ، أى الحق الطبيعى ، يتناسب قوة وضعفا مع قوى الفـــرد ومهـاراته البدنية . ومن هنا يظهر انعدام الأمن ومعه الحاجة الى سلطة الدولة كدافعين للاجتماع أو الاشتراك الجماعى ، وهما دافعان لا ينشأن الا مع أسلوب فى الانتاج مرتبط بالسوق ارتباطا وثيقا . لكن مثل هذا الأسلوب فى الانتاج يتطلب ، فى الحقيقة ، الحفاظ على الملكية الخاصة بطريقة تتجاوز عملية انتاج السلع من أجل الاستهلاك الفردى فحسب . ولما كان تحقيق ذلك أمرا غير ممكن فى حالة الطبيعة تعين على الأفراد أن يتجمعوا ، طواعية ، فى مجتمع ، وأن يؤلفوا ، بالاتفاق ، حكومة تقدر على حماية الملكية بشكل يفوق ما لدى الفرد من قوى واستعدادات بدنية مباشرة . ولكن اذا كان فى مقدور الحكومة أن تنظم التجارة بين أصحاب الملكيات الخاصـة ، فانها لا تستطيع أبدا أن تتدخل ضد حقوق الملكية ، حتى ولو كانت ملكية شخص واحد دون موافقته (وفى هذه الحالة لن تكون ملكية على الاطلاق) . فالحكومة انما تجىء لاقرار

نظام قانونى يعترف بالملكية الخاصة اعترافا صريحا . وعلى هذا يمكن القول بتعبير آخر ، أن شرط قيام كل حكومة ، والهدف من قيامها كذلك ، ليتمثل فى تلك المقولة القائلة بأن الأفراد يمتلكون ويحتفظون بملكياتهم .

ولكن ، ماذا يحدث لحقوق الانسان الطبيعية فى الحرية ، والحياة ، والملكية ، بعد قيام المجتمع والحكومة المدنيـة ، أو ما يسمى بالحالـة الاجتماعية ؟ . هل يكون مصير قيام هذه الحقوق التعطيل والتعليق ؟ كلا ، هكـذا يجيب لوك ، بل كل ما فى الأمـر أن يقـوم الفـرد بالاستعاضة عن هذه الحقوق ، أو مقايضتها ، ان جاز هذا التعبير ، بحقوق أخرى مدنية ومضمونة من الدولة .

فى هذا الموضع ترد « فكرة »الاغتراب عند لوك . وقد عبر عنها بكلمات مماثلة لتلك التى كان يستخدمها هوبز ، مثل كلمة quitting (التخـلص من) وكلمة resigning (التخلى عن ، أو التسليم الى) ... وغيرهما من كلمات تعبر عن عملية نقل الحقوق الطبيعية وتسليمها الى سلطة المجتمع فنحن نرى لوك يتكلم عن ضرورة تخلى الفرد عن حقه الطبيعى فى محاكمة الآخرين ومعاقبتهم اذا ما اعتدوا على حياته وحريته ، ويعد ذلك شرطـا أساسيا لقيام المجتمع السياسى . يقول : « انه متى قام كل فرد بالتخلص من هذه القوة الطبيعية ، ومتى قام بتسليمها الى أيدى الجماعة ، فحينئذ ، وحينئذ فقط يكون ثمة مجتمع سياسى » (١) .

خلاصة القول أنه على الرغم مما بين لـوك وهوبز من اختلاف فى تفصيلات نظرية العقد الاجتماعى ، فانهما ليتفقان على ما هو جوهرى فيها . اقصد النظر الى فعل التخلى عن الحقوق الطبيعية وتسليمها الى المجتمع على أنه فعل ارادى حر ، وبمثابة تضحية تتم عن طيب خاطر ، وبذلك يكون الاغتراب بهذا المعنى أمرا ايجابيا مقبولا : اذ يعد شرطا ضروريا لخروج الانسان من حالة الطبيعة الى الحالة الاجتماعية ، ويمكن بالتالى قيـام المجتمع المدنى السياسى .

---

1. Locke, J., An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of "Civil Government", in **Social Contract,** ed., Barker, London, Oxford University Press, 1947, P. 7.

روســـــو

تعريف للاغتراب

فاذا ما انتقلنا الآن الى روسو ، ألفيناه يستعمل ، صراحة ، الكلمة الفرنسية aliènation (اغتراب) لتسمية تلك « الفكرة » التى كـانت عند جوتز ولوك . وان كانت ، أى الفكرة ، قد بلغت على يديه درجة من النضج ، استطاع معها أن يدرك ، ليس فقط جانبها الايجابى ، بل وايضا جانبها السلبى . ففى كتابه « العقد الاجتماعى » اثناء مناقشته لجرتييوس وبعد أن ينبه الى ما فى كلمة الاغتراب من لبس . نراه يقول : « ان الاغتراب معناه التسليم أو البيع ... فالانسان الذى يجعل من نفسه عبدا لآخر انسان لا يسلم نفسه ، وانما هو بالاحرى يبيع نفسه ، من أجل بقائه على الاقـــل » (١) .

نلاحظ فى هذا التعريف الجانبين ، الايجابى والسلبى للاغتراب . فان يسلم الانسان ذاته الى الكل ، وأن يضحى بها فى سبيل هدف نبيل وكبير . كقيام المجتمع أو دفاعا عن الوطن .. الخ ، فهذا اغتراب ايجابى . أما أن ينظر الانسان الى ذاته كما لو كانت شيئا أو سلعة يطرحها للبيع فى سوق الحياة . فهذا اغتراب سلبى ، أو هو على الأصح تشيؤ يفقد الانسان فيه ومن خلاله ذاته ووجوده الشرعى الأصيل .

ولم يكن فى وسع روسو أن يتوصل الى صياغة هذا التعريف ، الذى يشير ، ربما للمرة الأولى ، الى الدلالة المزدوجة لكلمة « الاغتراب » ، — لو لم يكن قد خبر وعانى ، فى زمانه ، مشكلة الاغتراب بأبعادها وجوانبها المتداخلة والمتعارضة . فالمعروف أن لروسو تجربة ذاتية تكشف هى نفسها عن موقف نقدى كان قد اتخذه ازاء عصره ومجتمعه وما كان يشيع فيهما من أفكار وقيم زائفة ، هذا الموقف الذى يظهر فيه روسو ، أحيانا ، وكأنه ذلك « الغريب فى وطنه » الذى حدثنا عنه التوحيدى من قبل .

---

1. Rousseau, **Du Contrat Social**, Paris, Garnier, — Flammarion, 1966, P. 45.

الأغتراب الذاتى

كتب روسو فى أول صفحة من كتابه « الاعترافات » يقول : « اننى لاقوم بمحاولة لم يسبقنى اليها أحد ، وانجازها سوف يعصى على التقليد مستقبلا : فأنا أريد أن أجعل اخوانى فى البشرية يرون انسانا طبيعيا بحق . هذا الانسان هو أنا . أنى أنا وحدى . انى أعرف ما فى سريرتى وأفهم البشر . فأنا لم أصنع مثل أى واحد . وقد لا أكون أفضل من أحد ، لكننى على الأقل مختلف ... لقد قمت فى هذا الكتاب بالكشف عن وجودى الداخلى (جوانى ، كما رأيته أنت ، يا الهى ، أول مرة . فاللهم أنى أسألك أن تجمع حولى عددا لا يحصى من اخوانى البشر ، واجعل منهم اذانا صاغية لاعترافاتى . يسخرون من اهاناتى ويخجلون من خطاياى وفسقى . واجعل كل واحد منهم يكشف بدوره عما فى قلبه تحت أقدام عرشك بنفس درجة اخلاصى وصراحتى فى المكاشفة » (١) .

ولو صرفنا النظر ، مؤقتاً ، عما تكشف عنه هذه العبـــارات الجريئة والصريحة من شعور بالغربة أحسه روسو بين معاصريه ، ولو توقفنا عند دعوته هؤلاء البشر بأن يعمل كل منهم ، مثله ، على تحقيق وجوده تحقيقا يتطابق وينسجم فيه الخارج مع الداخل أو الظاهر مع الباطن ، لتبينا أن هذه الدعوة كانت تستهدف فى جوهرها القضاء على الاغتراب بمعناه السلبى - فقد كانت الذات ، كما تصورها روسو فى عصره ، منقسمة على نفسها بصورة حادة وعميقة : اذ أن حياتها الداخلية محجوبة عن نظرة الناس الخارجية لا يراها سوى الله وحده ، فالمخبر شىء والمنظر شىء آخر . ولذلك ، فلا مفر من قير هذا الانقسام والازدواج عن طريق المكاشفة والاعتراف ، أو بالأحرى عن طريق كشف الباطن واظهاره . واذا نجح الانسان فى تحقيق ذلك ، استطاع أن يكون « واحدا مع نفسه » ، واستطاع بالتالى أن يشارك مع اخوانه البشر فى اقامة مجتمع انسانى سليم .

---

1. Rousseau, **Les Confessions,** Paris, Garnier — Flammarion, 1968, I, P. 43.

وبعبارة أخرى فان روسو لم يدخر جهدا فى دفع معاصريه الى الوعى بالذات والنظر اليها على أنها مشكلة يجب ان تلقى منهم ، مثلما لقيت منه هو نفسه ، أكبر قدر من العناية والتفكير . لكن روسو فى الوقت الذى كان يفعل فيه ذلك ، كان يبين . وبنفس الدرجة من القوة ، كيف كان العالم الذى يعيش فيه عالم قهر وكبت للذات ، بمعنى انه ، أى العالم ، يعمل بتنظيماته ومؤسساته ونوع القيم السائدة فيه على جعل الذات مغتربة عن ذاتها ومنقسمة على نفسها ، فلا يتحقق وجودها على نحو اصيل وحقيقى .

وربما بدا للبعض أن فى الوصف السابق للعالم الذى كان يعيش فيه روسو وهو القرن الثامن عشر فى فرنسا المعروف بعصر التنوير ، ما يجافى الحقيقة والواقع . وربما بدت ملاحظتهم لهذا التنافر صائبة : اذ غالبا ما نرى كتب الملخصات تردد أقوالا من قبيل : أن عصر التنوير هو عصر الايمان بالعقل ضد الخضوع لسلطة التراث ، وأنه عصر القوة للواحدة المتمثلة فى حكومة سياسية واحدة فى مواجهة قوى وسلطات متعددة (على رأسها الكنيسة المسحية) ...وغير ذلك من اقوال تبين كلها أن الذات فى عصر التنوير كانت تحقق امكاناتها بحرية وتؤكد وجودها باصالة ، وأن الانسان كانت قد تمت له السطرة على العالم وعلى نفسه فى آن واحد ، فكيف يستقيم هذا اذن مع القول بأن عالم روسو كان عالم قهر وكبت للذات ؟ .

الواقع أن عصر التنوير كان على درجة من التعقيد والعمق ، بحيث لا تستطيع أقوال كتلك التى ذكرناها توا أن تعبر عنه بصدق كامل وحسم تام . وقد يكون روسو من بين جميع المفكرين فى فرنسا فى ذلك الوقت . والذين كانوا يعرفون باسم « الفلاسفة "Philosophes" » أكثرهم ادراكا لما يحتويه عصره من تناقضات ، هى فى نفس الوقت لحمته وسداه ، كما كان أشدهم وعيا بما كانت تنطوى عليه العلاقة بين الذات والعالم من تعقيد وغموض .

يقول روسو فى « مقال عن الفنون والعلوم » . وهو مقال فى النقد الاجتماعى كان قد كتبه قبل « العقد الاجتماعى » بما يقرب من عشرين عاما . ما نصه : « انه لمنظر جليل وجميل أن ترى الانسان يرفع نفسه من العدم

بجهده الخاص ، ويبدد ، بنور عقله ، تلك الظلمات التى لفته بها الطبيعة ، انه ليرفع نفسه فوق نفسه ، وينفذ بروحه الى أطباق السماء وينطلق كالشمس بخطوات جبارة عبر الفضاء الشاسع للكون ، وأما الأمر الذى يبقى هو الأعظم وهو الأصعب فهو ان يعود الى نفسه ، ليدرس الانســان ويعرف طبيعته وواجباته وغايته » (١) ٠

هذا نص بالغ الأهمية ، ذلك لأنه يكشف عن حقيقة عصر التنوير ٠ وفى استطاعتنا تقسيمه الى خمسة جمل أو قضايا أساسية هى على النحو التــــالى :

١ ـ يرفع الانسان نفسه ، بارادته ، من العدم الى الوجود ٠

٢ ـ يستطيع الانسان ، بعقله ، أن يخترق حجب الظلام التى تحيط به ، وأن يرفع نفسه « فوق نفسه » ٠

٣ ـ يرتفع الانسان ، بروحه ، الى مناطق سماوية علوية ٠

اذن ، فبواسطة ما يمتلكه الانسان من ارادة وعقل وروح ينتقل من العدم الى الوجود ، فالعلو فوق ذاته ٠

٤ ـ وحين يبلغ الانسان السماوات ، يظهــــر كالشمس ، ينشر نوره العقلى والروحى فوق جميع أرجاء الكون ٠

ولكن ، كيف يستطيع انسان عصر التنوير أن يملك العالم كله دون ان يتمكن من امتلاك نفسه ؟ ، ألا ينتمى هو نفسه الى الكون باعتباره جزءا منه ؟ ، واذا كانت امبراطورية النور والعقل عامة شاملة ، فلم لا يتعين على الانسان أن يحول نوره ، فيسلطه على مصدر النور أعنى على الذات ، على نفسه ؟ ٠ هنا ما تلبث أن تجىء الجملة الخامسه اجابة ، أو ان شئت قلت : نتيجة ، لهذه التساؤلات ، فتقول :

---

1. Rousseau, **Discours sur Les siences et arts**, Paris, Garnier — Flammarion, 1971, P. 38.

٥ ـ لابد أن يعود الانسان الى نفسه ، وينعطف الى الداخل ، لكى يفحص « طبيعته وواجباته ، وغايته » .

وفى مقدرنا ، انطلاقا من هذه القضايا الخمس التى يتضمنها النص السابق ، أن نخلص الى القول بأن استكشاف الكون من حولنا لابد وأن يواكبه فحص للذات . فعن طريقهما يستطيع الانسان أن يقضى على شعوره بالغربة فى العالم . والحق أن القضاء على هذا الاحساس بالغربة ، أو على الاقل التقليل منه ، كان هدفا يسعى الى تحقيقه ، ليس فقط روسو ، بل وجميع « الفلاسفة » فى عصر التنوير . وهذا ما قصد اليه كاسيرر حين قال : « ان قوة العقل عند فلاسفة عصر التنوير ليست فى تمكيننا من مفارقة العالم الامبريقى ، بل بالأحرى فى تعليمنا الاحساس بالألفة فيه ، وكأننا فى دارنــــا » (١).

ولكن دعوة روسو الى فحص الذات وكشفها قد جاءت فى اطار نقده المر للمجتمع الذى كان يعيش فيه . فلم يكن هذا المجتمع يساعد الأفراد على تحقيق ذواتهم والكشف عن أنفسهم ، بقــدر ما كان يدفعهم الى التخفى والتنكر . ولطالما استخدم روسو فى كتاباته كلمة « حجاب » وكلمة « قناع » كرمز لهذا المجتمع . ففى « مقاله عن الفنون أو العلوم » نراه يقول : « ان الصداقة الخالصة ، والتقدير الحق ، والثقة الكملة ، قد انمحت من نفوس الناس . أما الغيرة ، والشك ، والخوف ، واللامبالاة ، والتكتم ، والخداع ، والكراهية ، فقد بقيت باستمرار متخفية تحت ذلك اللباس والحجاب الخادع للادب Politesse الذى ندين به الى نور هذا العصر » (٢) . وفى روايته لانوفل هلويز يقول على لسان البطل حين شاهد باريس للمرة الأولى : « اننى حتى الآن لم أر سوى أقنعة كثيرة ، حينما وقعت عيناى على وجوه الناس » (٣) .

---

1. Cassirer, E., **The Philosophy of the Enlightenment,** translated by Koelin and Pettegrove, Boston, Beacon Press, 1955, P. 13.

2. **Discours sur Les sciences et arts,** P. 40.

3. Rousseau, Julie ou la Nouvelle Heloise, Paris, Garnier — Flammarion, 1967, P. 167.

اذن ، فلكي نعرف طبيعة الانسان ، وواجباته ، وغايته ، لابد أن نمزق الأقنعة والأحجبة التي يتخفى بها الناس ، لنكشف من تحتها الوجـــوه والأجسام والنفوس عارية تماما .

ويذهب بعض الباحثين من أمثال هانزبارت ومارشل برمان (١) الى القول بان الاغتراب الذى أدركه روسو فى عالمه انما هو اغتراب ذاتى Self-alienation; Selbstetfremdung باعتبار أن الناس انفسهم هم المصدر الاولى لهذا الاغتراب ، فقد صيروا أنفسهم أناسا مختلفين تمام الاختلاف ، ولم تعد وجوهم الخارجية مرايا تعكس ما فى قلوبهم .

ولن نستطيع أن نتبين المعنى الكامل لدعوة روسو الى فحص الذات وكشفها ما لم ننظر اليها فى ضوء نقده لظاهر الاغتراب الذاتى فى المجتمع التقليدى وفى المجتمع الحديث على حد سواء فقد كان روسو يدعو الانسان فى عصره أن يكون نفسه . وذلك لن يكون الا اذا خلص نفسه من أسر الوجود الزائف . وهذه ، فى الحق ، دعوة تنتمى الى مجال الوجود أكثر من انتمائها الى مجال المعرفة . ويمكن ايضاح ذلك لو قارنا تجربة الاعتراف عند روسو بمثيلتها عند كل من الغزالى وديكارت . فبينما كان الاعتراف عند الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » وديكارت فى كتابه « المقال فى المنهج » . تجربة تعليمية ابستمولوجية فى المقام الأول ، اذ كان كل منهما يهدف بوجه عام وبرغم ما بينهما من اختلافات ، الى تعليم الآخرين تمييز الحق من الباطل ، وكيف يمكن أن يتوصلوا ، مثلهما ، الى المعرفة اليقينية التى لا يتطرق اليها الشك ـ كان الاعتراف عند روسو فى جوهره عملية كشف واظهار للذات وتحقيق لها فى الوجود تحقيقا أصيلا ، وكان فى الوقت نفسه دعوة للآخـرين الى التخلص من كل ألوان النفـاق الاجتماعى التى تحـــول بينهم وبين الكشف عن أفكارهم ، ومشاعرهم ، وأنفسهم ، ومن ثم تمنعهم من أن يكونوا على هم عليه فى الحقيقة والواقع .

---

1. Cf. Barth, **Ueber die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau**, op. cit., S. 6. Berman, **The Politics of Authenticity**, London, Allen and Unwin, 1970, P. 85.

لقد كان المجتمع الفرنسى فى القرن الثامن عشر مزيجا من التقليد والحداثة وامشاجا عجيبة من التخلف والتقدم فى ان واحد • ففى الوقت الذى كانت فيه باريس العاصمة تزدهر بأفكار وأساليب شتى فى السلوك على جانب كبير من الجدة والحداثة ، كان الريف الفرنسى لا يزال يرزح تحت تقاليد العصور الوسطى البالية • والواقع أن هذا البناء الاجتماعى بما كان يشتمل عليه من اشكالات وصعوبات واجهت روسو ، انما يمثل الصورة الأولى لتلك الأزمة التى واجهت نقاد المجتمع الراديكاليين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا الحاضر • وقد أجاد ماركس التعبير عنها بلغة اصطلاحية فنية حين كتب فى تصدير « رأس المال » يقول : « اننا لا نعانى فقط من نمو الانتاج الرأسمالى ، بل وأيضا من نقص ذلك النمو وعدم اكتماله • فالى جانب الشرور الحديثة ، هناك سلسلة كاملة من الشرور الموروثة التى تطحننا طحنا ، والتى تنشأ أصلا من استمرار أساليب وأنماط عتيقة فى الانتاج ، وما يستتبعها بالضرورة من مخلفات ، اجتماعية وسياسية لا تساير العصر • واختصارا ، اننا لا نعانى مما هو حى فحسب ، بل ومما هو ميت كذلك • فالميت يمسك بخناق الحى » (١) •

ولكن على الرغم من أن روسو كان يشارك اخوانه « الفلاسفة » فى عصر التنوير نقد المجتمع التقليدى والنظام القديم ، فانه لم ير مثلهم فى البديل ، أى المجتمع الحديث الناشىء ما يبعث على التفاؤل والامل ، ذلك لأن أحوال الوجود ، سواء فى المجتمع التقليدى أو المجتمع الحديث ، كانت فى نظره أحوالا تقضى على هوية الانسان وتستأصل شخصيته •

---

1. Marx, **Capital**, Moscow, Foreign Languages Publishing Hause, P. 9.

فى بعض عواصم العالم الثالث ، يمكن المرء ، وفى مدة لا تزيد عن دقائق معدودات ، أن ينتقل من قلب القرون الوسطى الى قلب القرن العشرين ، بمجرد انتقاله من حى الى حى آخر يجاوره • فالى جانب احياء العمارات و (الفيلات) والترف ، توجد أحياء العشش والصفيح والفقر ، تقوم كلها فى مكان واحد • ويبلغ هذا التفاوت والتناقض فى بنية النظام الاجتماعى الواحد حدا صارخا ، لم يخطر على بال ماركس ، حين يعيش الأحيـــاء وسيكنون فى مدن الموتى •

ففى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف مثل منتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ينتقد ، فى « رسائله الفارسية » ، الدولة الفرنسية التقليدية المتسلطة • ويمجد المجتمع الباريسى الحديث الليبرالى ، واثقا من أن هذا المجتمع الحديث قادر بما فيه من وسائل وامكاناته على تحرير الناس اجمعين ، والقضاء بالتالى على اغترابهم الذاتى - كان روسو يحارب طوال حياته نزعة التفاؤل هذه ، لاعتقاده بأن الدولة والمجتمع كانا وحدة واحدة ، فلم تكن الدول التى قامت على القهر فى زمانه مفروضة فرضا على المجتمع الأوروبى ، وانما هى قد نشأت عضويا من داخل هذا المجتمع نفسه • وعلى ذلك فان النظام الاجتماعى هو الذى عمل فى مجموعه على فصل الناس واغترابهم ، ليس فقط عن بعضهم البعض ، بل وأيضا عن أنفسهم •

يقول روسو فى كتابه « الاعترافات » : « يلاحظ غالبا أن معظم الناس هم ، فى مجرى حياتهم ، لا يشبهون أنفسهم ، وغالبا ما يبدو انهم يحولون أنفسهم الى أناس مختلفين تمام الاختلاف • غير أن تقرير مثل هذه الحقيقة التى هى من الوضوح بحيث لا يحتاج الى بيان ليس هو الهدف الذى أسعى اليه من وراء تأليف كتابى هذا ، ذلك لأننى أرمى الى غاية أكثر أصالة وأكثر أهمية ، فقد أردت أن أتتبع هذه التغيرات ، وأن أركز على تلك التى تتوقف علينا ، من أجل أن أبين كيف نستطيع نحن أنفسنا التحكم فيها ، تحكما يجعلنا فى حال أفضل وأكثر ثقة بأنفسنا فى آن واحد » (١) •

الناس صاروا غير الناس ، صاروا مغتربين عن أنفسهم • تلك هى مشكلة الاغتراب الذاتى فى نظر روسو ، والتى حاول ، خاصة فى مؤلفاته النقدية ، أن يتتبع مظاهرها وأحوالها فى المجتمع التقليدى وفى المجتمع الحديث على حد سواء • كما حاول أن يقدم تفسيرا لهذا التحول الذى حدث للناس : كيف أمكن أن يحول الناس أنفسهم الى أناس مختلفين تماما ؟ ، وكيف أمكن أن يضيعوا أنفسهم وأن ينتزعوها انتزاعا من عالم ينتمون اليه انتماء كاملا ؟ • ثم كان عليه أخيرا أن يبين ، وهذا ما قام به فعلا فى

---

1. Les Confessions, 11, P. 163.

الجانب البنائى من فلسفته ، كيف يمكن هؤلاء الناس الضائعون أو المضيعون أن يستردوا أنفسهم وأن يحققوا ذواتهم ؟ •

وسبيلنا الآن الى تناول مظاهر الاغتراب الذاتى التى لاحظها روسو فى عصره ومجتمعه فى القرن الثامن عشر ، قبل قيام للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، وهى تلك الفترة التى شهدت أفول النظام الاقطاعى وبزوغ المجتمع الحديث فى آن معا •

الاغتراب الذاتى فى المجتمع التقليدى

لعل من بين اهم السمات التي كانت تميز النظام الاقطاعى ، الذى ساد أوربا قرابة الالف عام ، ان الانسان ، فى ظل هذا النظـام ، كان يستمد احساسه بشخصيته وذاته من الدور الاجتماعى الذى كان يقوم به ، وهو دور محدد سلفا وموروث ، فالسيد سيد منذ الميلاد ويظل كذلك ، والعبد عبد منذ الميلاد ويظل كذلك • ولا شك أن التحديد المسبق للدور الاجتماعى الذى ينبغى على الفرد الدخول فيه والتعين به ، انما يقضى على قدرة الفرد على المبادأة ، والتغيير ، والتطور ، ومن ثم على تحقيق الذات بصورة حرة وأصلية • وهذا ما حدا بروسو أن يوجه ، فى كتاباته كلها ، نقدا عنيفا لسلسلة الادوار التقليدية فى المجتمع الأوربى ، داعيا الى التحلل منها والقضاء عليها •

فعلى قمة المجتمع التقليدى ، رأى روسو طبقة الأرستقراطيين وهم يسلكون ، فى حياتهم الاقتصادية والاجتماعية ، وفقا لأساليب ومعايير كانت تباعد بينهم وبين مشاعرهم العميقة وأحاسيسهم الشخصية • فقد كانوا . على العكس من بسطاء الشعب ، « يكبتون مشاعرهم الطبيعية كبتا كاملا ، وتحت قناع الشعور Le masque du sentiment لم تكن توجد دائما الا المصلحة الخاصة أو الغرور » (١) •

لقد خرجت من البلاط الفرنسى ، منذ أيام لويس الرابع عشر مجموعه

---

1. **Les Confessions**, 1, P 186.

من المعايير الاجتماعية التى كانت توجه سلوك الأرستقراطيين ، وكان معيار التهذيب Politesse هو الذى نال من بين جميع هذه المعايير أكبر قدر من نقد روسو ، ذلك لأن هذا المعيار كان يفرض على الناس التصرف بطريقة فيها من التصنع والتكلف والخداع الشيء الكثير ، فقد كانوا يسلكون وكأنهم قد صبوا وتقولبوا جميعا فى قالب واحد ، « فدائما التهذيب يتطلب هذا ، والذوق يقضى بذلك : ودائما يتبع المرء ما قد جرت عليه العادة ، لكنه لا يتبع أبدا ما تنادى به طبيعته الخاصة » (١) .

وفى رأى روسو أن الطبيعة الفردية قد تم كبتها عن طريق الغـــزل galantrie ، هذا القانون الاجتماعى المعقد الذى زكته النساء وزادته تعقيدا على تعقيد . لكن هذا القانون ، أى الغزل ، غالبا ما ينقلب على النساء أنفسهن . ففى « رسالة الى دالمبير » كتب روسو يقول : « ليس بالأمر الصعب أن نبين أن النساء يخسرن من هذه الممارسات بدلا من أن يكسبن . فبدلا من أن ينلن الحب يلقين التملق ، وبدلا من أن يكون الاحترام نصيبهن ، يكون الاستعمال مصيرهن . صحيح أننا نجدهن محاطات بالرجال الظرفاء ، لكن ليس لهن محبين . والأسوأ من ذلك كله أن الأولين (أى الظرفاء) دون أن تكون لديهم مشاعر الآخرين (أى المحبين) ، يغتصبون جميع حقوقهن» .

صحيح أن الرجال كانوا يعلنون للنساء دائما عن عواطفهم واخلاصهم وحبهم ، ولكن هذه المشـــاعر لم تكن تكن تظهر الا من خـــلال ألوان من العرف conventions مستمدة أصلا من البلاط الفرنسى . وفى اضفاء طابع العرف عــلى الحب ، أو تقنينه ، قضــاء على أجمل ما فى الحب ، أعنى : فرديته وخصوصيته . « وهل هناك حب فى كل هذه الرطانه والاكلشيهات المملة ؟ . وهؤلاء الذين يتفوهون بهـــا ، ألا يستخدمونها لجميع النساء عــلى قــدم المســـاواة ؟ » .

ان ثراء الحب ـ « هذا الانفعال العظيم بكل ما فيه من جنون ، وخفقان ، وحماسة ، وعبارات ملتهبة ، بل وما فيه من لحظات صمت مشحونة ، وما

1. Discours sur Les Sciences et Les Arts, P. 40.

فيه من نظرات يضيق عنها نطاق النطق » ـ ليتجمد خلال الغزل فى أشكال نمطية قليلة • ولذلك ، لم يكن بالأمر المستغرب أن نجد الرجال والنساء فى المجتمع الراقى غير مخلصين بعضهم لبعض • فالنظام الذى يكبت فردية الانسان لايمكن أبدا أن يولد الاخلاص بين فرد وآخر • وعلى هذا يخلص روسو الى القول بأن « للروح العامة التى تسود الغزل تكتم أنفاس الطبيعة الفردية والحب على السواء » (١) •

ولكن ، اذا كانت أنماط السلوك التقليدى ومعاييره هذه تسيطر وتستحوذ على الانسان الذى كان يعيش على قمة المجتمع التقليدى ، لدرجة كان يعجز معها على التعبير عن ذاته وتحقيقها على نحو حر أصيل ، فهل معنى ذلك أن الانسان الذى كان يقبع فى قاع المجتمع التقليدى ، كان فى نظر روسو قادرا على تحقيق وجوده وشخصيته تحقيقا حرا ؟ ، هل كان الفلاحون ، وغيرهم من الطبقات الدنيا ، بمنجاة من حال الاغتراب الذاتى الذى كان يعيش فيه الأرستقراطيون ؟ • وبعبارة أخرى ، هل كانوا متحررين من أسر الدور الاجتماعى أو ما كان يسميه روسو بوهم المكانة أو الوضع الاجتماعى La chimere des conditions ؟ •

على الرغم من أن روسو كان يمجد ، فى أغلب الأحيان ، حياة الفلاحين (من حيث أنها تحفظ الذات فى خلوة بعيدا عن ضغوط الرأى العام التى كانت تسيطر على مرتادى البلاط والصالونات) ، الا أنه كان يفهم جيدا ما فى هذه الحياة من نقائص وسلبيات • ففى نظره أن الفلاحين كانوا أسرى الماضى الذى مات ، وذلك حين يخضعون خضوعا أعمى لتقاليد الاسلاف الذين سبقوهم • وقد ذهب فى كتابه « اميل » الى القول بأن هناك نوعين من البشر يستغرقهم النشاط الجسمانى باستمرار ، ولا يبذلون الا جهدا قليلا للغاية فى العناية بتثقيف أذهانهم ، وكان يقصد بهما : الفلاحين والهمج • وعموما كان لا يوجد عند روسو أحد أشد بلادة من الفلاح ولا أكثر عنفا من

1. Rousseau, **Lettre a d'Alembert,** Paris, Garnier — Flammarion, 1967, PP. 200-201.

الهمجى . لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقول أن الفلاح قد « ولد » بليدا . لأن مثل هذا القول يتعارض تماما مع نظرية روسو فى المعرفة ، كما يتعارض مع الهدف العام لكتابه « اميل » . بل الأحرى أن نقول بأن البيئة هى التى « جعلت » الفلاح انسانا بليدا . وهذا يرجع أولا الى النظام الاجتماعى الذى كان يعيش فيه الفلاح ، فقد كان نظاما سكونيا مقفلا ، ويرجع ثانيا الى الدور السلبى المتميز بالخضوع الذى فرضه ذلك النظام عليه . « فالفلاح يعمل دائما ما قيل له ، وما كان أبوه قد فعله أمامه ، وما قد فعله هو نفسه فى شبابه » . أنه ليوجد على نحو تسوده الرتابة والوتيرة الواحدة ، ويقضى حياته كما لو كان انسانا آليا ، مشغولا باستمرار بأعمال واحدة ونفس الأعمال . « فقد حلت عنده العادة والطاعة محل العقل » . وعلى هذا فان حياة الريف المقفلة الساكنة قد جعلت النـاس الذين هـم فى أدنى المراتب والأوضاع ، أى الغالبية العظمى من الناس ، آلات تتحرك من تلقاء نفسها كما عودتهم على الحياة والعمل بطريقة مكانيكيـة وفى حركـات رتيبـة تقليدية (١) .

على أن الخضوع السلبى الذى كان يميز وضع الفلاحين وغيرهم من طبقات المجتمع التقليدى الدنيا ، كان يمثل لروسو مشكلة كبيرة طالما أثارت دهشته ، ذلك « العبودية » كما قال على لسان سان برى بطل روايته « لانوفل هلويز » هى للانسان أمر غير طبيعى ، ويستحيل أن توجد دون أن يصاحبها شىء من عدم الرضا أو التذمر » (٢) . ولقد كان المجتمع الأوربى فى ذلك الوقت مقسماً بالفعل تقسيمات ثنائية الى : أغنياء وفقراء . أقوياء وضعفاء ، سادة وعبيد . وكانت الطبقات الخاضعة والمطحونة أبعد ما تكون عن الثورة ، بل لقد تعلمت « كيف تحب عبوديتها » ، وهو أمر كان يثير حيرة روسو ، فكان يتساءل لماذا رضيت غالبية الناس بأدوار العبودية التى فرضت عليهم من مجتمع تقليدى جائر ، هذه الأدوار التى كانت تسلبهم حريتهم وتنكر عليهم فرديتهم ؟ ، كيف أمكن دفع الناس ، الذين ولدوا أحرارا ، الى المساعدة فى صنع أغلالهم وقيودهم ؟ .

---

1. Berman, M., The Politics of Authenticity. op. cit, PP. 99-100.
2. Julie ou la Nouvelle Hèloise, P. 345.

كان المجتمع التقليدى اذن يقيم ، على كل مستوى ، الحواجز والمسافات الاجتماعية بين الانسان والانسان • وعبر هذه الهوة ، كان من الصعب أن تنمو العلاقات الشخصية نموا سليما صحيا ، فامتنع التعاطف بين الناس ، وعزت المشاركة الوجدانية • « فنحن ، فيما يقول روسو ، لا نتعاطف قط مع مصائب الآخرين الا اذا عرفنا أننا قد نعانى نحن أنفسنا نفس المصائب» • كما كان من نتائج هذه الحولجز والمسافات الاجتماعية التى فصلت الناس بعضهم عن بعض ، وفصلتهم عن مشاعرهم ، أن تتقلص مجال الشعور حتى كاد يتلاشى ، وهو المجال الذى يشترك فيه الأغنياء والفقراء ، النبلاء وعامة الشعب سواء بسواء •

ولما كانت أمور مثل : التفكير الشخصى ، والشعور الفردى ، والاستبصار والمبادأة ، هى التى يمكن أن تدمر أنماط السلوك التقليدى وقوالبه الجامدة التى يسلك وفقا لها الأرستقراطيون ، مثلما تستطيع أن تدمر التقاليد وأن تقطع الرتابة التى تسير عليها حياة الفلاحين ـ كان المجتمع التقليدى حريصا على منع الفردية من التطور ، سواء أكان ذلك على القمة أم فى القاع •

الاغتراب الذاتى فى المجتمع الحديث

يقصد روسو بالمجتمع ، أو العالم ، الحديث ، المدينة ، أو على الأدق العاصمة • وكانت العاصمة فى مؤلفاته تعنى باريس فى المقام الأول • فعلى الرغم من أن باريس تقع فى فرنسا ، فان معناها عند روسو كان يتجاوز الحدود القومية • وقد كتب سان برى ، بطل « لانوفل هلويز » ، عن هدف رحلته الى باريس يقول : « أن أعرف الانسان ، وطريقتى أن أتناوله بالدراسة فى علاقاته المتعددة » ، ثم يستطرد قائلا : « وليس الباريسيون هم الذين أتناولهم بالدراسة ، بل سكان المدن الكبرى » (١) • باريس القرن الثامن عشر كانت تمثل اذن مجتمع العاصمة • ومجتمع العاصمة كان هو المجتمع الحديث فى نظر روسو •

---

1. Discours sur les Sciences et les Arts, P. 38.

لكن منتشكيو كان فى الحقيقة أسبق من روسو فى النظر الى باريس هذه النظرة الفلسفية • ففى كتابه « رسائل فارسية » نراه يقدم انسان العاصمة باريس بوصفه انسانا يتمتع بشخصية جديدة ، فقد بدا هذا الانسان حرا حرية كاملة ، فى الجسم والروح معا ، وتخلص من جميع الأدوار الاجتماعية التقليدية وأشكال العبودية التقليدية ، كان نشيطا على الدوام ،ويتجاوز نفسه باستمرار ، بل ويستطيع أن يقوم بعدة أدوار مختلفة ، فى الحياة العامة وفى الحياة الخاصة ، دون أن يتحجر فى أى منها • ولئن كان الدور الاجتماعى الذى كان يقوم به الانسان فى المجتمع التقليدى محددا من قبل وموروثا منذ البداية ، فان الدور الاجتماعى فى المجتمع الحديث أصبح مكتسبا ، ان صح هذا التعبير ، بمعنى أنه لا يمنح أو يوهب ، وانما يتحقق ، يحققه الانسان من خلال المنافسة والجهد الفردى • هكذا ظهر مجتمع العاصمة باريس فى « الرسائل الفارسية » لمنتسكيو : مجالا تتحقق فيه امكانات الذات بحرية وتتجلى فيه الحياة على نحو لا أثر فيه للاغتراب أو الضياع • ولذلك كان من الطبيعى أن يعترف الزائرون الفرس بفضائل باريس وخصائصها التى تميزها عن مجتمع الفرس التقليدى • وكان على رأس هذه الفضائل والميزات : الوضوح أو عدم التخفى • كتب أحد هؤلاء الزوار عن باريس يقول : « ان التخفى ، ذلك الفن الذى طالما مارسناه والضرورى عندنا للغاية ، غير معروف هنا (فى باريس) • فكل شىء ينطق ، كل شىء مرئى ، كل شىء مسموع • والقلب كالوجه سافر مكشوف » (١) • وفى رسالة سابقة كتب زائر آخر ، وهو أزبك ، عن نساء باريس فقال : « هنا فقدن كل تحفظ ، ذلك لأنهن يظهرن أمام الرجال ووجوههن سافرة » • فالسفور كان عند منتسكيو أحد رموز المجتمع الحديث المفتوح ، فى مقابل التحجب الذى كان يرمز الى المجتمع التقليدى المقفل • ومن هنا كانت النتيجة التى انتهى اليها منتسكيو فى « الرسائل الفارسية » هى : أن الانسان الذى يعيش فى جو الشفافية والانفتاح ، وهو ما كان يسود المجتمع الباريسى ، يمكن

---

1. Montesquieu, **Lettres Persanes**, Paris, Garnier — Flammarion, 1964, P. 110.

أن يتطابق ويتوحد عنده المظهر مع المخبر ، والقول مع الفعل ، فحيث لا توجد أقنعة أو أحجبة لا يوجد نفاق أو خداع فى علاقات الناس بعضهم مع بعض ويمكن بالتالى أن يكون الانسان نفسه ، أى موجودا حرا على الأصالة ٠

ما روسو فعلى الرغم من اعترافه بأن المجتمع الباريسى مجتمع مفتوح بالفعل ، (وهذا هو ما دفعه الى ارسال سان برى الى باريس لكى يعرف الانسان) ، فانه لم يذهب الى مثل ما ذهب اليه منتسكيو من أن هذا المجتمع الحديث كان يخلو خلوا تاما ، من مظاهر الاغتراب الذاتى ٠ ويقابل المجتمع القديم التقليدى تقابل النور والظلام ٠ فتلك نزعة تفاؤلية مغرقة فى التفاؤل لم يكن يأخذ بها روسو ، مخالفا بذلك ليس فقط منتسكيو ٠ بل أيضا زملائه « الفلاسفة » فى القرن الثامن عشر ٠ فبعد أن ذهب سان برى الى باريس ، سرعان ما أدرك « أن هناك قلوبا (يقصد قلوب الباريسيين) تحت هذه الوجوه الخارجية ذات المحيا الطلق للغاية ، والبشوشة للغاية ، قد تكون أكثر خفاء ، وأشد احكاما فى انغلاقها داخل أنفسها ٠ من قلوبنا نحن » (١) ٠ ومع أن أحاديث الباريسيين كانت تتميز بقدر كبير من الاثارة والفائدة الثقافية ، « فهم يتكلمون عن كل شىء ، لأن لدى كل منهم شيئا يقوله » ، « الا أن أحدا منهم لا يقول ما يفكر فيه ، وانما يقول فقط ما يريد الآخرون أن يفكروا فيه » ٠ وهذا هو السبب فى قوله ٠ برغم ما تتيحه المدينة من امكانات الاتصال والمشاركة : « لا ينتابنى الشعور بالوحدة الا عندما أكون فى وسط الحشد والجمهور » ٠ ثم ينتقد سان برى بحزن شديد « كبير غلطة ترتكبها المدن الكبرى فى حق الانسان » ، والتى تتمثل فى « أن الناس قد صاروا مختلفين عما هم عليه فى الواقع والحقيقة ، فقد قدم لهم المجتمع وجودا مختلفا عن وجودهم الخاص » (٢) ٠ هؤلاء الناس الذين يعيشون فى العواصم هم مثل الأرستقراطيين والفلاحين الذين كانوا يعيشون فى المجتمع الزراعى أو الاقطاعى التقليدى ، يعانون أيضا من الاغتراب الذاتى ٠

---

1. Julie ou la Nouuelle Hèloisc, P. 181.

2. ibid.

ان باريس التى انتقدها روسو كانت لاتختلف فى جوهرها عن باريس التى امتدحها منتسكيو • فلم يذكر روسو وقائع جديدة ، بل بالأخرى، أعاد النظر فى الوقائع المعروفة عن حياة مجتمع العاصمة من منظور جديد وراديكالى • خذ مثلا حركة الباريسيين الدائمة أو طاقاتهم المتجددة أبدا التى انبهر بها منتسكيو ايما انبهار والتى اعتبرها علامة على النشاط والحيوية • يتناولها روسو بالنقد ، فيرى أن هذا النشاط البادى على السطح ما هو الا قناع يخفى تحته ملالا وعجزا وسلبية • ان هؤلاء الباريسيين الذين يسيرون مسرعين هم فى الحقيقة مطرودون قسرا من أنفسهم • وقد يظن المرء أن هؤلاء الأفراد المنعزلين الذين يعيشون مستقلين الواحد عن الآخر ، لابد أن يكون لكل منهم فكره الخاص على الأقل - كلا على الاطلاق انهم لايمتلكون الاستقلال الفكرى ، فهم آلات لا تفكر بنفسها ولنفسها ، بل انهم لايتحركون الا « بزمبلك » - كذلك يشبه روسو الباريسيين بالساعات ، تماما لكى تعمل أربعا وعشرين ساعة فى اليوم وهكذا دواليك (١) •

من هذه التشبيهات المستمدة من عالم الآلات الميكانيكية يمكن القول بأن حركات الباريسيين كانت فى نظر روسو حركات محددة بصرامة . وتكرارية تثير الملل ، وسكونيه (استاتيكية) فى نهاية الأمر • لقد كانوا دائما فى حركة ، لكنها حركة لا ألى أين ، أى من غير هدف يقصد اليه •

تلك هى باختصار أبرز مظاهر الاغتراب الذاتى التى لاحظها روسو فى المجتمع التقليدى وفى المجتمع الحديث على السواء •• وواضح من العرض الذى أسلفناه أن النواة المحورية لهذه الظاهرة تكمن فى ذلك الاخفاق ، من جانب المجتمع والانسان معا ، فى تحقيق الوجود الأصيل outhenticitè
هذا الاخفاق هو الاغتراب • صحيح أن روسو لم يستعمل ، فى ذلك الجانب النقدى من فلسفته الذى يعرف بنقد الحضارة والمجتمع ، « كلمة » الاغتراب لتسمية هذا الاخفاق ، لكن « الفكرة » كانت من الوضوح عنده ، بحيث أن باحثا مثل هيبوليت حين أراد أن يتكلم عن مشكلة الاغتراب فى عالمنا ، عالم الآلات الذى نحس فيه بالضياع ونسيان ذواتنا ، والذى يدفعنا الى التضحية

---

1. Ibid, P. 165.

بما هو جوهرى واصيل فى سبيل ما هو عرضى وزائف ، فانه قد وجد فى فلسفة روسو اول تعبير عن هذه المشكلة وأول وصف لهذه الحقيقة ، أو على الادق اللاحقيقة ، التى نعيش فيها (١) ٠

على أن للاخفاق جوانب عديدة : أنطولوجية ونفسية واجتماعية ٠ ولو نظرنا اليه فى جانبه النفسى لكان هو الجنون ، أو شيئا قريبا من الجنون ٠وبهذا المعنى النفسى كانت تستعمل الكلمة الفرنسية aliènation (اغتراب) فى أيام روسو عند كل من ديدرو وموليير (٢) ٠ بل ان روسو نفسه كان ، وهو فى عصره الذى حفل بشتى مظاهر الاغتراب ، يقترب ، فى أحيان كثيرة ، من عتبات المرض النفسى ، ان لم نقل الجنون ٠ ففى كتابه «الاعترافات » نقرأ حكايات عديدة يسردها عن طفولته وشبابه ، يمكننا من خلالها النظر اليه كما لو كان ذلك الشخص المريض aliénè الذى يتناوله المعالجون النفسانيون بالفحص والذى يسعى الى أن يعترف به من الآخرين ، فهو مثلا يسرق ، لأن سيده قال عنه انه لص ، فما دام الآخر ، أى السيد قد قال عنه ذلك فليكن كذلك ، أى فليسرق ، ليضرب عقابا على سرقاته ، فيتحقق وجوده كلص ٠

لكن روسو لم يقف عند حد المعاناة الشخصية للاغتراب ورصد مظاهره وأحواله فى المجتمع الذى كان يعيش فيه ، بل تعدى ذلك الى تقديم تفسير للاغتراب على جانب كبير من الأصالة والطرافة ٠ فما هو هذا التفسير ؟

التفسير الاجتماعى للاغتراب

لم يكن روسو أول من نقد المجتمع الذى يعيش فيه ، او أول من لاحظ غربة الانسان فى وطنه ، فقد سبقه فى هذا النقد وهذه الملاحظة فلاسفة ومفكرون كثيرون ، نذكر على سبيل المثال ، فى تراث الفكر الغربى الرواقيين وبسكال ٠

---

1. Hyppolite, J., Pathologie mentale et Organisation, in "**Figures de la Pensée Philosopique**", Paris, P.U.F., 1971, 11, P. 886.

2. Cf. Robert, P., **Distionnaire alphètique, et analytique de la langue francaise, Paris**, 1951, t. 1, P. 105.

أما الرواقيون ، الذين عاشوا فى عصر نيرون خاصة ، فقد وجدوا أنفسهم فى عالم تحكمه الصدفة وقوى اعتباطية عمياء • وأحسوا أن الانسان ، فى مثل هذا العالم ، لايملك نفسه ولايكون نفسه ، وانما هو أشبه بالممثل يؤدى دورا قد رسم له من قبل موجود آخر • ومن هنا كان تشبيه العالم بالمسرح عند ابكتيتوس (٥٠ - ١٣٨) ، أحد هولاء الفلاسفة الرواقيين • يقول فى هذا التشبيه : «تذكر انك ممثل فى مسرحية ، وان المؤلف اختار طابعها العام • فان أراد أن تكون المسرحية قصيرة ، فهى قصيرة ، وان أرادها طويلة ، فهى طويلة • وان أراد منك أن تقوم بدور رجل فقير ، فعليك أن تلعب الدور بكل ما تملك من قدرات ، وكذلك الأمر يكون اذا كان دورك درو كسيح ، أو قاض ، أو رجل عادى • ذلك أن مهمتك هى أن تقوم بالدور الموكل اليك وأن تؤديه على أحسن وجه • أما الاختيار أو توزيع الأدوار فمن شأن انسان آخر » (١) •

لم يكن العالم اذن مجالا يعين الأفراد على أن يعملوا ، وأن يحققوا بالعمل ذواتهم ، بل كان أشبه شىء بخشبة المسرح الكبيرة التى يظهر عليها الأفراد لكى يؤدى كل منهم دوره المرسوم دون اختياره • وعلى ذلك ذهب الرواقيون الى القول بأن على الانسان ، اذا ما أراد أن يتحرر ولن ينقذ ذاته من الضياع ، أن يعتزل هذا العالم الخارجى ، لما فيه من خرق وعشوائية وقهر ، وأن يلجأ الى داخل النفس ، حيث السكينة والطمأنينة وحرية عدم الاكتراث • وهنا يجب أن نلاحظ أن الرواقيين لم يكونوا معارضين للعالم بما هو كذلك ، وفى ذاته ، كما أن الذات فى نظرهم لا تكون فى دارها ولا تسكن at home (أى لا تستشعر السكينة) الا فى مجال مفارق بمعزل عن العالم الخارجى •

وأما بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) فقد نظر هو أيضا الى العالم على أنه عقبة تقف فى وجه الذات ، فالعالم عنده لا يخلو فقط من الألوهية ، بل

---

1. Quoted by Oates, M. (editor), The Stoic and Epicurean Philoso phers, N.Y..: Modern Library, 1947, P. 19.

ومن الانسيانية أيضا . ألوان النشاط التى يقوم بها الانسان فى العالم لا تعبر عن ذاته ولا تحقق وجوده ، لأنها أباطيل وأسمار . يقول فى كتابه « الخواطر » : « الانسان ما هو الا قناع وزيف ونفاق ، مع نفسه ومع الآخرين على حد سواء . فهو لا يريد من أحد أن يخبره بالحقيقة ، كما أنه يتجنب مصارحة الآخرين بها . وكل هذه الميول ، البعيدة للغاية عن العدل والعقل ، لها فى قلب الانسان جذور طبيعية » . وفى موضع آخر يقول : « الانسان شقى ، الى حد أنه يمل دون باعث على الملل ، يمل بفعل طبيعته وبنيته الخاصة » . وبعبارة أخرى فان هذه الميول اللاعقلية من خداع ونفاق وملل انما هى ميول طبيعية متأصلة فى جبلة الانسان .

وفى رأى بسكال أن عجز الناس عن التأمل والاعتكاف والخلوة هو السبب فى اغترابهم الذاتى ؛ بل ان العمل ، بدلا من أن يكون وسيلة لتحقيق الذات ، يكون عنده مجرد لهو وعبث يصرف الانسان عن ذاته . يقول : « لايلزم الفحص عن جميع اشغال الانسان ، ويكفى ادراجها فى باب اللهو . وكلما حاولت البحث فى أفعال الانسان المختلفة ، وفيما يتعرض له من مخاطر ومتاعب ، سواء فى قصور الملوك ، أو فى الحروب وما ينجم عنها من خصومات وشهوات ومشروعات كثيرا ما تكون سيئة الخ ، وجدت أن شقاء الناس كله راجع الى أمر واحد ، هو عجزهم عن الاعتكاف . وان كان هناك انسان لديه كفايته للعيش ، ووجد لذة فى الاقامة فى داره لما خرج منه لركوب البحر ، أو للاشتراك فى حصار مدينة ...»(١) .

على أية حال ، نستطيع أن نخلص مما سبق الى القول بأن الرواقيين وبسكال على الرغم من ادراكهم للاغتراب الذاتى الذى كان يعانى منه الناس فى عصورهم ، فانهم لم يدركوا الأساس الاجتماعى لهذا الاغتراب . فالذى يمنع الناس عن أن يكونوا أنفسهم ، أو أن يحققوا ذواتهم ، اما أن تكون

---

(١) هذه النصوص مقتبسة من كتاب الدكتور نجيب بلدى ، بسكال القاهرة ، دار المعارف ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

العالم بما هو كذلك ، وليس نظاما اجتماعيا معينا ، وانما أن يكون نزعات لا عقلية تكمن فى الطبيعة البشرية ٠

بعبارة أخرى ، لم يطرح الرواقيون وبسكال السؤال التالى : كيف أصبح الناس مغتربين عن ذواتهم فى المجتمع ؟ ٠

لم يطرح هذا السؤال طرحا جادا الا فى عصر التنوير ، فى القرن الثامن عشر ، وذلك حين أخذ المفكرون ينظرون الى الطبيعة البشرية وامكاناتها وقواها على أنها تنتمى أساسا الى هذا العالم ٠ وانطلاقا من هذا الأساس المشترك بين فلاسفة التنوير ، ذهب روسو الى القول بأن تحرير الانسان من الاغتراب الذاتى لا يكون باعتزال العالم الخارجي الحافل بالشرور ، وانما يتم تحرير الانسان وتحقيق الذات على نحو أصيل داخل هذا العالم نفسه ٠ فاليد التى تجرح هى نفسها اليد التى تشفى الجرح ، كما قال هيجل فيما بعد ٠

ولئن كان بسكال قد عد الاغتراب الذاتى حالا ثابتا ودائما ، لارتباطه بالطبيعة الانسانية والوضع البشرى ، فان روسو كان على العكس يعتبر الاغتراب الذاتى أمرا تاريخيا ، بمعنى أنه ينشأ تحت ظروف تاريخية معينة تتميز بالتهر ، ويزول بزوالها ، وما الانسان الطبيعى عنده الا انسان يعيش فى حالة من الوجود لم تعرف الاغتراب ٠ وعلى هذا ، فان ما يغير ميول الانسان الطبيعية ويحولها ليس هو الحالة الأصلية للانسان ، وانما حالة المجتمع وما يولده من تفاوت ولامساواة » (١) ٠

اللامساواة بين النـــاس هى السبب فى اغترابهم الذاتى ٠ تلك هى اجابة روسو عن السؤال السابق : كيف أصبح الناس مغتربين عن ذواتهم فى المجتمع ؟ ، وهى الاجابة التى نلقاها بصورة مباشرة فى مقاله الهام « فى أصول اللا مساواة بين البشر » ٠

---

1. Rousseau, **Discours sur L'Origine et les Fondements de L'Inègalite Parmi les Hommes,** Paris, Garnier — Flammarion, 1971,. P. 233.

لقد تصور روسو أن الناس فى الأصل ، اى فى بداية التاريخ كانوا يعيشون فى حالة من البساطة والحرية والمساواة ، وكانت العلاقات فيما بينهم لاتقوم على القهر أو الكبت او التسلط . وظل الناس فى هذه الحالة الطبيعية الى أن اكتشفوا فكرة الملكية الخاصة ، فظهرت بينهم على الفور صنوف من الصراع والاستغلال ، وغير ذلك من تعاسات حفل بها العالم منذ ذلك الوقت : يقول روسو : « وأول من فكر ، حين أحاط قطعة أرض ، فى أن يقول : « هـذه لى » ووجـد قوما بلغ بهـم العمى ليصدقوه ، هـو الواضع الحقيقى للمجتمع المدنى . وكم من الجرائم والحروب والدماء وكم من التعاسة والبؤس كان يوفره على الانسانية ذلك الذى يتقدم ساعتئذ فيقتلع الأعلام او يردم الخندق المحيط ويصيح فى قومه : اياكم والاستماع لهذا الكذاب » (١) .

ولو تجاوزنا مقال « فى أصول اللامساواة بين البشر » الى مؤلفات روسو الأخرى ، لكان فى استطاعتنا أن نقدم ، فيما يتعلق بالجذور الاجتماعية لاغتراب الانسان عن ذاته فى المجتمع ، النقاط العامة التالية :

١ — يستهل روسو كتابه « اميل » بهذه العبارة التى تقول : « كل شىء خير حين يخرج من بين يدى خالق الأشياء L'Auteur des choses ويفسد كل شىء على يدى الانسان . ويقصد بذلك أن الحضارة أو المدنية التى صنعها الانسان هى التى تفسد الانسان وتفصله عن الطبيعة ، وذلك حين تجلب من الخارج كل الرذائل التى هى « غريبة عن طبيعة الانسان وتكوينه » ، فتحطم بذلك ما فيه من خير أصلى La bonnté originelle .

٢ — فى هذا التطور من حالة الطبيعة الى حالة التمدن والتحضر نستطيع أن نرى سيرا سريعا نحو اكتمال المجتمع ونحو افساد النوع ، اى أن هذه الصورة من التطور تتميز بالتناقض الحاد بين المجتمع من ناحية والنوع الانسانى من ناحية أخرى .

---

1. Ibid, P. 205.

٣ - تسيطر على الانسان المؤسسات التى انشأها ، الى الحد الذى يصبح معه نمط الحياة فى ظل هذه المؤسسات متسما بالعبودية . « فالانسان المتمدن ، فى رأى روسو ، يولد فى عبودية ، ويعيش ويموت فيها .... انه ليوجد مقيدا بأغلال مؤسساتنا » (١) . بل أن مؤسسات الدولة فى المجتمع المدنى الحديث « قد قيدت الفقير بأغلال جديدة ، وأعطت الغنى قوى جديدة ، وحطمت بلا رجعة كل حرية طبيعية ، وثبتت الى الأبد قانون الملكية واللامساواة ، وأحالت الاغتصاب الى قانون غير قابل للتنازل أو النقل » (٢)

٤ - يزدهر الشر والرذيلة فى المدن الكبرى . أما حياة الريف فتخضع بشكل متزايد لسيطرة المدن الكبرى . « فالصناعة والتجارة تنزحان الثروة كلها من الريف الى العواصم ... وكلما زادت المدينة غنى ازداد الريف فقرا » (٣) . وعلى هذا ، فان أدوات الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى ، أى الصناعية والتجارة ، تبسط سلطانها على الطبيعة وحياة الريف ، وتعمل دائما على تعميق التناقض بين المدينة والريف .

٥ - اكتساب الحاجات المصطنعة وتزايد الرغبات التافهة يميزان حياة الأفراد وحياة الدولة الحديثة على السواء . « فلو سألنا كيف تنشأ حاجات دولة من الدول ، لوجدنا انها تنشأ بوجه عام ، شأنها فى ذلك شأن حاجات الأفراد ، من ازدياد الرغبات التافهة أكثر مما تنشأ من ضرورة واقعية »(٤). والفساد بهذا المعنى يبدأ فى سن مبكرة ، لأن دوافع الطفل ومشاعره وانفعالاته الطبيعية يتم كبتها ، لتحل محلها ألوان من السلوك مصطنعة ، فتكون النتيجة أن يتكون « موجود اصطناعى » يقوم مقام الموجود الانسانى الأصلى والطبيعى .

---

1. Rousseau, **Emile ou de L'Education**, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, P. 43.

2. **Discours sur L'Inègalité**, P. 220.

3. Riusseau, **A Discourse on Political Economy**, Everyman Edition, Translated by Cole, P. 265.

4. ibid, P. 259.

٦ - تبلغ سيطرة الثروة والمال على حياة الناس في المجتمع المدني درجة من القوة يتحول معها هذا المجتمع الى سوق ، تسري عليه قوانين السوق من بيع وشراء وربح وخسارة ، ومنافسة ... الخ . في هذا السوق يطرح الانسان نفسه : « جسده ، وعقله ، وكل ملكاته وقدراته » ، كسلعة أو رأس مال ، يحرص على أن يعود عليه بأكبر عائد ممكن . بل ان « الانسان - كما يقول في كتابه « اميل » - هو أرخص سلعة في السوق ، وغالبا ما ينظر الى حقوق الفرد من بين جميع الحقوق الملكية الهامة على أنها هي الأقل » . وعلى هذا ، تتحدد ذات الانسان في مجتمع السوق على أساس الوظيفة أو المكانة التي يشغلها أو الدور الذي يقوم به ، أي بوصفه انسانا غنيا أو فقيرا ، منتصرا أو مهزوما ، ناجحا أو فاشلا ، مواطنا في دولة قوية غالبة أو مواطنا في دولة ضعيفة مغلوبة ، سيدا أو عبدا ... الخ (١).

عند هذه النقطة الأخيرة نحب أن نتوقف قليلا ، لأنها تتصل مباشرة بتعريف روسو للاغتراب الذي أوردناه في موضع سابق . فهذا التعريف ، كما قلنا ، ذو دلالة مزدوجة : الاغتراب بمعنى البيع (الدلالة السلبية) والاغتراب بمعنى التسليم أو التنازل (الدلالة الايجابية) . يرفض روسو الاغتراب بالمعنى الأول ، لأن الانسان الذي يبيع نفسه في مقابل مبلغ من المال انسان ينظر الى نفسه كما لو كانت « شيئا » أو « سلعة » ذات قيمة معينة في السوق ، كما أنه يتحول الى مجرد أجير مرتزق (٢) . أما أن يقدم الانسان نفسه في سبيل هدف نبيل ، كأن يضحي بنفسه دفاعا عن وطنه ، فهذا أمر مقبول ومطلوب . وفي ذلك يقول روسو : «ان جميع انتصارات الرومان الأوائل ، مثل انتصارات الاسكندر الأكبر ، قد تمت على أيدي مواطنين شجعان ، كانوا مستعدين ، في وقت الحاجة ، للبذل وتقديم دمائهم في خدمة وطنهم ، لكنهم لم يبيعوها على الاطلاق » (٣) . وبحسب هذا المبدأ

---

1. Barth, Ueber die Idee der Selbstentfremdung ..., op. cit., S. 21.

2. Emile, P. 614.

3. A Discourse on Political Economy, P. 260.

يرى روسو أن الشرط الأول والمطلق الذى ينبغى أن تقوم عليه التربية السليمة هو ألا تطبق عليها قوانين السوق ، أى قوانين البيع والشراء . فالمربى الجيد ، فى نظره ، ليس انسانا للبيع un homme à vendre ولا ينبغى أن ينتظر من وراء رسالته التربوية فائدة مادية . أو منفعة عاجلة . وما هذا بالأمر السهل فى العصر الحديث ، عصر الحاسبات الآلية ، على حد تعبيره ذلك لأن العلاقات الانسانية ، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الدول ، صارت تخضع لمعيار واحد هو التماس للفائدة أو المصلحة ، مما يعرضها لخطر التجمد والعقم (١) .

والآن آن لنا أن نسأل : كيف يمكن للانسان ، فى تصور روسو ، أن يتحرر من الاغتراب الذاتى ؟ ، كيف يحقق وجوده ويكون نفسه ؟

تجاوز الاغتراب الذاتى

لذا كان المجتمع الحديث الذى يقوم على اللامساواة ، الناشئة أصلا عن الملكية الخاصة ، قد أدى الى انفصال الناس عن الطبيعة واغترابهم عن ذواتهم ، واذا كانت مؤسسات هذا المجتمع السياسية وانشطته الثقافية والفنية قد دعمت الاغتراب الذاتى وجعلت منه أمرا مشروعا ، فهل يعنى ذلك عند روسو التخلص من المجتمع ، أو الهرب منه ، حتى يمكن التخلص من الاغتراب ؟كلا ، فهذا أبعد ما يكون عن قصد روسو وتصوره .وقد أخطأ هؤلاء الذين فهموا دعوة روسو : « عودوا الى الطبيعة » والتى كان يطلقها فى مواجهة تعاسات المجتمع والحضارة على انها تعنى العودة الى « حالــة الطبيعة » التى كان « يتخيلها » قبل قيام المجتمع المدنى . فالطبيعة عنده تعنى اساسا ما يسود العلاقات الانسانية من تلقائية ومحبة وتعاطف . فاذا عاش أفراد المجتمع المدنى بمقتضى الطبيعة بهذا المعنى تحابوا وتآلفوا . أما الشقاق الذى دب بينهم عندما بدأوا يمتلكون الأرض والعقارات فمن الممكن القضاء عليه اذا ما قضى على نظام الملكية وتحققت المســاواة باعادة توزيع الثروة توزيعا عادلا . وبذلك يتحقق لكل فرد الاستقلال والاكتفاء الذاتى

---

1. *Emile*, PP. 594. 5.

وعدم الاعتماد على الغير ، كما يتم استئصال تلك الحاجة القاسية التى تدفع الأفراد اما الى المنافسة واستغلال بعضهم البعض واما الى الهلاك ... الى آخر هذه التصورات التى سبق روسو فى بعضها ما قال به الاشتراكيون فيما بعد .

لكن هذا كله لا يكون ، ولا يمكن أن يتحقق ، عند روسو بمعزل عن الحكومة أو الدولة الصالحة . فقد كتب ، فى رسالة له الى ميرابو . يقول : « انه لمن ماهية المجتمع ان يولد بين افراده حربا مستمرة ، والطريقة الوحيدة لكافحة هذه الحرب أن ينتدى الى حكومة تفرض القانون على الجميع » (١) . وبطبيعة الحال لابد أن تكون هذه الحكومة صالحة ، لان هناك حكومات يصفها روسو بانها فاسدة تكرس اللامساواة تحت ستار خداع من المساواة وتفرق فى تطبيقها للقانون بين من يملكون ومن لا يملكون . ففى اثناء تقديم تصوره عن المساواة ، الذى يعد ثوريا بالنسبة الى عصره ، كتب فى هامش كتابه « العقد الاجتماعى » يقول « تحت ظل الحكومات الفاسده لاتكون هذه المساواة الا مساواة ظاهرية وخداعة ، لأنها لا تستخدم الا لابقاء الفقير فى فقره ،والغنى فى الوضع الذى اغتصبه . والواقع أن القوانين تنفع دائما أولئك الذين يمتلكون وتضر دائما أولئك الذين لا يمتلكون شيئا » .

فاذا ما تحرر الفرد من قيود العبودية وتحققت المساواة الحقيقية بين الناس ، « فعندئذ يكون كل مواطن مستقلا تماما عمن سواه ، وأصبح معتمدا اعتمادا مطلقا على الدولة ... لأن حرية أعضائها لا يمكن الحفاظ عليها الا بقوة الدولة » . هذا هو المثل الأعلى لروسو : استقلال الفرد عن الآخرين لا عن الدولة .

وبعبارة أخرى فان وظيفة الدولة أن تجعل لاستقلال الفرد أمرا واقعا نافذ المفعول ، وذلك بتأمين اعتماده عليها . فالدولة هى الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الفرد بواسطتها أن يتخلص من شتى الوان العبودية والتسلط

1. Hrsg. von. Mueller, **Entfremdung : Zur anthropologischen Begruendung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx** op. cit., S. 35.

المفروضة عليه من المجتمع . بل ان الدولة بمالها من قوة وفعالية تتيح للفرد ان ينمى ما يكمن فى داخله من بذور الخير . فبدلا من أن تكون رقيبا يمنع أو يقمع نمو الفرد ، تكون هى اداته الوحيدة فى تحقيق هذا النمو . على هذا النحو تغدو الدولة بالنسبة الى الفرد كيانا أساسيا أو مجالا حيويا لاغنى عنه . ولكن ، لكى يعلو الفرد عما فى المجتمع من شقاق ونزاع ، ويعيش فى جو السلام الروحى الذى توفره الدولة . لابد أن يتنازل تنازلا كاملا عن كافة حقوقه وقواه ، ويسلمها الى الجماعة ككل . هذا التنازل الكامل عن الحقوق الطبيعية هو اساس العقد الاجتماعى الذى يربط بين افراده ، وهو ما يطلق عليه روسو اسم « الاغتراب الشامل L'aliênation totale (١) .

« كلمة » الاغتراب هنا تحمل دلالة ايجابية ، ذلك لأن الاغتراب بهذا المعنى ، أى من حيث هو تنازل وتسليم للحقوق الفردية الى الجماعة ، انما هو فعل مؤسس للدولة ، او ما يسميه روسو « بالجسم السياسى » . يقول « ان كل فرد منا ليسهم فى الجماعة بشخصه وبما يملك من قوى يسيطر عليها ، تحت التوحيد الأعلى للارادة العـامة ، ونحن نستقبل فى الجسـم السياسى كل فرد بوصفه جزءا لايتجزأ من كل » (٢) . على أن « كل انسان وهو يقدم نفسه الى الكل لا يقدم نفسه الى أى فرد » (٣) . وهذا يعنى ان الاغتراب ، بوصفه اسهاما وتقديما للذات الجزئية الى الكل ، لن يكون مجديا لو كانت السلطة التى ينقل اليها الفرد حقوقه ، بل وذاته ، هى سلطة فرد ، أيا كان هذا الفرد ، حاكما أو غير حاكم . فالسلطة الوحيدة التى يتنازل لها الفرد هى سلطة الجماعة . وهنا يمكن الفرق بين روسو وهوبز . فبينما يرى هذا الأخير أن الانسان يتنازل عن حقوقه الطبيعية الى فرد أو مجلس من الأفراد ، يمثل السلطة ، نرى روسو يذهب الى أن هـذا التنازل لا يكون الا لسلطة الجماعة أو الارادة العامة ، وهى سلطة معنوية أكثر منها عينيـــة .

---

1. Contrat Social, P. 51.
2. Ibid, P. 52.
3. ibid.

الفصل الثالث

رواد المثالية الألمانية

(كنت وفشته وشلر)

فى هذا الفصل ، نبدأ فى التعرف على معنى جديد « لكلمة » الاغتراب - معنى فلسفى خالص ، أو على الأدق معنى ميتافيزيقى · فالاغتراب ، بحسب هذا المعنى ، عبارة عن ذلك الفعل الذى تضع بمقتضاه الذات ، أو الروح ، أو الأنا الموضوع بوصفه « آخر » غيرها · فالموضوع أى اللاأنا فى كليته ، ما هو الا تموضع الروح ، أو الأنا ، وتخارجها ، أى اغترابها ، عن ذاتها · وعلى هذا يكون الاغتراب والتخارج واحدا ونفس الشىء ·

وبرغم ورود « كلمة » الاغتراب بهذا المعنى الميتافيزيقى عند فشته (١٧٦٢ – ١٨١٤) ، فان « الفكرة » كانت موجودة قبل فشته فى تراث الميتافيزيقا ، وكانت تظهر مرتبطة ، ارتباطا وثيقا ، بفكرة الثنائية : ثنائية الذات والموضوع ، الروح والطبيعة ، الفكر والوجود ··· الى آخر هذه الثنائيات التى حفل بها تاريخ الميتافيزيقا منذ أيام أفلاطون ·

الثنائية والاغتراب

أدرك الفلاسفة السابقون على سقراط ، ولأول مرة فى تاريخ الفكر ، وجود العالم فى كليته ، أو ما يسمى اصطلاحا : « الكلية totalité » أى كل ما هو موجود – أدركوا هذا الوجود بوصفه « لوغوس Logos » أى عقلا أو فكرا أو عدم تحجب لما كانوا يسمونه « الفوزس Physis » أى الطبيعة الحية الالهية التى لا تقبل التهديم أو التجزئة · (مع ملاحظة أن الكلمة اليونانية « فوزس » لم تكن تعنى عند اليونانيين الطبيعة فحسب بل كانت تعنى الطبيعة والحياة معا ، أو الكلية الشاملة : كل ما هو موجود) ·وعلى ذلك ، كان حب الحكمة عند هرقليطس معناه الادراك بحب ، من خلال الشقاق والانسجام ، لتلك الحكمة التى تقول : ان الواحد هو الكل ، أى « الفوزس » ، ادراك كل ما ينكشف ويتفتح وينتشر ، أى

وجود العالم فى صيرورته وفى كليته ، ثم التعبير عن ايقاع « اللوغوس » بواسطة اللغة الانسانية - بعبارة اخرى ، لم يكن الفكر السابق على سقراط يعرف الثنائية ولا التقابل بين « اللوغوس » ، أى العقل أو الفكر ، الذى ينظم الموجودات وبين هذه الموجودات نفسها التى تنتظم به وفيه ، فليس ثمة الا وحدة واحدة وكلية واحدة هى « الفوزس » ، اى الطبيعة الحية الالهية . حتى جاء افلاطون وشطر ، فى غمرة كفاحه ضد السفسطائيين ، هذه الوحدة الى عالمين : عالم كامل قوامه افكار ومثل عقلية خالدة ، وعالم ناقص قوامه موجودات الطبيعة الزائلة . ففصل بذلك الوجود عن الفكر ، وأسس الفلسفة بما هى فلسفة ، أى الميتا فيزيقا . وفتح فى نفس الوقت الطريق لألوان شتى من الثنائية والتقابل ، بل والتمذهب ، أربكت مسار الفلسفة من بعده . فمنذ ان فصل أفلاطون الافكار عن الموجودات والأشياء ، صار الفكر اليونانى « يتأمل » ظواهر الطبيعة (الفوزس) ، محاولا ادراك ما لها من دلالة ميتافيزيقة ، أو لاهوتية ان شئت (١) .

لهذا لم يمكن بالامر المستغرب أن نجد نفرا من الباحثين ممن يعنون بالتنقيب عن أصول فكرة الاغتراب يرتدون برأى هيجل القائل بان الطبيعة ليست سوى صورة مغتربة ذاتيا من الروح أو الفكرة المطلقة - يرتدون بهذا الرأى الى رأى أفلاطون القائل بأن عالم الطبيعة ان هو الا صورة ناقصة من عالم كامل سام ، هو عالم الأفكار والمثل (٢) .

بعد ان تحطمت الوحدة الأصلية ، أى وحدة الفكر والوجود ، وبعد أن زالت الدولة المدينة Polis ، وجه الشكاك سلاح الفكر ضد الفكر نفسه . وركن - وهذا هو الأهم - الرواقيون الى الوعى الذاتى ، ملتمسين فيه الراحة النفسية والحرية الجوانية ، واعتزلوا العالم الخارجى لما فيه من زيف

---

(١) راجع فى تفصيل ذلك هيدجر ، **ما الفلسفة ؟** ترجمتنا العربية ، القاهرة دار الثقافة ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ . وكذلك الفصل الثانى من كتابنا ، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** ، الاسكندرية ، منشاة المعارف ، ١٩٧٠ .

2. Petrovic. G. "Alienation", **Encyclopaedia of Philosophy,** I, P. 76. Cf. Findlay. J.N., **Plato : The Written and Unwritten Doctrines,** London, Routledges and Kegan Paul, 1974, PP. 400-401.

واستبداد . ومن ثم اتخذ الانسان من ذاتة الباطنة ملجأ يحتمى به من اخطار هذا العالم العدو الغريب الذى لا يمكن التوافق أو التصالح معه ، ونشأ بالتالى تقابل بين الذات الحقة الحرة وبين العالم الخارجى . بعد ذلك التقى الفكر اليونانى بالايمان المسيحى . الذى سبقه الوحى اليهودى . وكان من نتائج هذا اللقاء محاولات الجمع والتوفيق بين الفلسفة والدين ، وازدهار الغنوصية . كما حاول افلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠) استعادة تلك الوحدة المفقودة ، أعنى وحدة الفكر والوجود ، وتأسيس معناها من جديد ، فى عالم لم يكن مستعدا لقبولها . فقد كانت روما ، قاهرة اليونان ، تتطور وتتنفذ على ارضية اجتماعية وعملية أساسا ، وكانت تصنع من كل ما هو موجود شيئا res ، وبدات النظرة الى « الفوزس » أى الطبيعة الحية الالهية ، على أنها طبيعه جامدة natura وموضوع يمتلك . لكن روما ماكان فى مقدورها الافلات من ذلك المصير المحتوم الذى يصدق على كل شكل من أشكال الوجود ، مهما صغر ، صدقه على الامبراطورية الرومانية نفسها ، وأعنى به : أن كل انتصار ارهاص لانهيار .

فى هذه الحقبة الأخيرة من تطور العالم القديم ، نستطيع أن نتبين بوضوح « فكرة » الاغتراب الميتافيزيقى عند عند أفلوطين . فالمعروف أن فلسفة أفلوطين تدور حول مقولة أساسية مؤداها أن « الواحد » ، أى الوجود غير المحسوس ، من شانه أن يفيض ، أو بالأخرى يفض نفسه ، متخارجا على هيئة كثرة من الموجودات المتناهية والتجليات المحسوسة كعالم الطبيعة والمادة فى أدنى درجاتها . هذا الفيض التلقائى ، اى تخارج الواحد وتجليه فى الكثرة ، ماهو الا الاغتراب الميتافيزيقى فى صورة أولية بسيطة (١) .

بانقضاء العالم القديم تنقضى مرحلة من التفكير ، ويجىء العالم الوسيط ويتطور فى ظل تراث دينى يطبع المرحلة الجديدة من الفكر بطابع يميزها عن

---

1. Lichtheim, G., "Alienation", International Encyclopdia of the Social Sciences, Vol. I, P. 264.

المرحلة السابقة • فالكلية الشاملة لكل ما هو موجود (العالم) أصبح ينظر اليها فى هذه المرحلة الجديدة على أنها «وجود مخلوق من العدم ex nihilo بفعل من الوجود الحق ، الوجود على الأصالة ، أى الله • وبتعبير آخر ، لم يعد العالم هو صيرورة « الفوزس » (الطبيعة الحية الالهية) ، بل صار خلقا مآله الانتهاء والفناء • من هنا ظهرت ثنائية جديدة ، هى ثنائية الحق (الله) والخلق (العالم) ، فكانت من بين ثنائيات عديدة هى الشغل الشاغل لجمهرة الفلاسفة والمتصوفة فى العصور الوسطى •

ولقد كان ابن عربى من بين هؤلاء المفكرين الـــذين تنـــاولوا بالشرح والتفسير علاقة الله بالعالم فى اطار مذهبه القائم على وحدة الوجود • وفى ثنايا تناوله لهذه العلاقة نجد عنده « فكرة » الاغتراب بمعناها الميتافيزيقى على نحو أكثر تطورا عما كانت عليه عند أفلوطين • ففى كتابه « فصوص الحكم » يقول مانصه : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وان شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه ، فان رؤية الشىء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون لـــه كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولاتجليه له » (١) • واضح من هذا النص ان ابن عربى يقدم لنا شرحا فلسفيا وتأويلا أنطولوجيا بالغى العمق لذلك الحديث القدسى الذى يقول الله فيه عن نفسه : « كنت كنز مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق » • ولكن مضمون النص يدل على أن ابن عربى قد قام بتحوير جوهرى فى قراءة هذا الحديث ، فبدا وكأنه يقرأ على النحو التالى : « كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف نفسى فخلقت الخلق » • فالنص يستقيم مع هذه القراءة الأخيرة ، ذلك لأن الله ، بحسب مضمون النص ، كان قبل الخلق فى حالة بطون أو تداخل خالص ، فلما أراد أن يعرف نفسه ، تجلى فى شىء آخر ، هو الكون ، كان له كالمرآة • وهكذا ، صار الله فى حالة ظهور أو تخارج كامل ، أى اغتراب ميتافيزيقى •

---

(١) ابن عربى ، فصوص الحكم ، القاهرة ، تحقيق الدكور أبو العلا عفيفى ص ٤٨ ـ ٤٩ •

ولو انتقلنا الآن من عالم العصور الوسطى الى العالم الحديث ، لوجدنا مرحلة ثالثة من التفكير ، لها من الخصائص مايميزها عن المرحلتين السابقتين . فالفكر الأوربى الحديث قد حل وحدة الكلية الشاملة للطبيعة (الفوزس) . وعارض فكرة الخلق ، وخلق العالم من العدم ، واكتشف الأنا ، أنا الذات الانسانية ، بوصفها شيئا مفكرا res cogitansa ، وقابل بينها وبين العالم (الموضوعى) بوصفه شيئا ممتدا res extensa . على هذا الأساس ظهرت ثنائية الذات والموضوع بصورة لم يسبق لهـا مثيـل . فالامتثال . والعقل . والوعى . والعلم . كلها قوى تؤسس أمكانية ادراك العالم اللامتناهى . وتتقدم كلها فى الطريق الذى تمتد عبره ارادة القوة لدى الانسان الحديث الذى شرع فى غزو كل ماهو موجود وامتلاكه والسيطرة عليه . ولم تعد تواجه الوعى الذاتى للانسان أو ارادته أية حدود ، ذلك أن الانسان قد أصبح بفضل التكنولوجيا قادرا على تغيير كل شىء وعلى تأنيس الطبيعة ، أى اضفاء الطابع الانسانى عليها ، وتسخيرها لخدمته . وعلى هذا بات واضحا أن النزعة العقلية والنزعة الانسانية ، وكذلك علوم الطبيعة وعلوم الانسان ، فضلا عن الفاعلية النظرية للانسان وممارسته العملية ــ كانت تسير كلها ، ولا تزال ، فى هذا التيار الذى قدر له أن يجرف كوكبنا الأرضى بأسره . لكن هذه المسيرة كانت من الاندفاع والسرعة بحيث لم تستطع ، فى بعض الأحيـان ، التوقف أمام الأزمة التى كانت تخفى خطر العدم والعدمية ، وهو الخطر الذى مازال يتربص بنا .

كان ديكارت ، والموسوعيون الفرنسيون ، وفلاسفة عصر التنوير ، ومفكرو « المثالية الألمانية » (ابتداء من ليبنتس حتى هيجل) هم أبطال هذه المسيرة المظفرة لكل من « الأنا أفكر » ، والذات الترنسندنتالية ، والروح المطلق . ــ ومع ذلك كانت تسمع أيضا فى أثناء المسيرة أصوات أخرى ، هى أصوات المأساة ، وأصوات النذير والتحذير .

فالعالم فى نظر الفكر الحديث طبيعة وروح ، أى واقع وفكر ، فى آن معا . ويريد الانسان أن يعرف هذا العالم عن طريق الامتثال ، كما يريد تفسيره وتغييره . فالانسان هو هذه الذات (شبه المطلقة) التى تصنـع الموضوعات وتكونها بالاشتراك مع الذوات الأخرى (المجتمع) ، والتى تحرك

القوى الرهيبة للتكنولوجيا فى صراعها مع الطبيعة • لكن هذا الانسان الحديث الذى راح يمتلك العالم ويسيطر عليه ، بدأ يفقد ذاته ويخسر نفسه• ومن ناحية أخرى نرى الفكر الأوربى الحديث يكشف ، أثناء محاولاته فهم الوجود ، عن ميل قوى نحو التفكير فى العالم ، لا من حيث هو كلية شاملة ، بل من حيث هو مقسم الى مناطق ، مثل الطبيعة ، والتاريخ ، والانسان ، والفن ، ••• الخ ، ولكل منها منظور خاص ، يحاول أن يتناول ، من خلال فتحته الضيقة ، الواقع بكل اتساعه وثرائه • من هنا انحلت الكلية الشاملة للوجود وتفتتت أجزاء أجزاء ، وتكاثرت بالتالى المذاهب وتضاربت فيما بينها • فهناك المذهب النفسى يقابل المذهب التاريخى ، أو المذهب المنطقى الذى يواجه المذهب الطبيعى ، والمذهب العقلى الذى يعارض المذهب التجريبى، أو المذهب المثالى الذى يناقض المذهب الواقعى •• الى آخر هذه المذاهب المتعارضة التى ترتد ، فى نهاية الأمر ، الى ثنائية الذات والموضوع •

خلاصة القول أن الفكر الأوربى الحديث أسند الى الانسان ، ولأول مرة فى التاريخ ، دورا متميزا حين وضع الأنا الذى يمتلك العقل والوعى الذاتى بوصفه شيئا مفكرا ، حين نسب اليه ، أو بالأحرى ألحق به ، الشىء الممتد برقعته الواسعة باعتباره مجالا للعمل وممارسة الارادة • وعلى هذا ، صارت الذاتية الانسانية هى الأساس (الموضوعى) لكل ما هو موجود ،وأصبح العالم (الكون الأكبر) يتكون من خلال عالم الذات وعالم الموضوعات (الكون الأصغر) ، وأخذ الانسان ، سواء فى معرفته أو فى عمله ، يتصرف فى الموضوعات ويدركها فى الامتثال (١) •

فلو تساءلنا الآن ، وبعد أن عرضنا الفروض السابقة الميتافيزيقية التى تكمن فى الفكر الحديث ، أين عسانا نجد الاغتراب بمعناه الميتافيزيقى عند فلاسفة العصر الحديث ، لكان كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هو أول من يرد على ذهن من يحاول الاجابة عن هذا التساؤل • صحيح أن كنت لم يستعمل

---

1. Cf. Heidegger, L'époque des "Conceptions du monde". in Chemins qui ne ménent nul part, tr. fr par. Brokmeier, Paris, Gallimard 1962, PP. 69 - 100.

فى فلسفته « كلمة » الاغتراب ، لكن « المكره » نراها ماثلة بين سطور فلسفته الابستمولوجية والأخلاقية على السواء • فضلا عن أن الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وخاصة فشته وشلر وهيجل ، قد استخدموا « كلمة » الاغتراب اثناء مناقشتهم لفلسفته •

كنت

المشكلة الابستمولوجية وجانبها التاريخى

فى نهاية القرن الثامن عشر أخذت المتناقضات الاجتماعية تزداد ، وتضافرت مع تطور النزعة العقلية فى المجتمع الرأسمالى • وكلما ازدادت أمور الواقع التاريخى والاجتماعى تأزما ، ازداد الطلب على الفلسفة من حيث هى بحث عقلى حر عن الحقيقة الكلية ، أو بعبارة أخرى ، ازداد اللجوء الى « صوت الوعى » او الضمير ، أو العقل ، بغية السيطرة على هذا الواقع الممزق ، وتنظيمه ، وترشيده ، وتوحيده فى وحدة شاملة •

فهل تستطيع الذات أن تصل الى قوانين عامة وحقائق ذات صحة شاملة ، تيسر لها التحكم فى الواقع وتنظيم أشكال الحياة السائدة ؟ • كانت تلك هى المشكلة الأساسية التى بدأت منها فلسفة كنت ، وهى مشكلة تتعلق بيقين المعرفة وصدقها • وعلى المستوى الابستمولوجى (المعرفى) • كانت نقطة البدء هذه تقوم على نفس الدعامتين اللتين قامت عليهما فلسفة كل من بيكون (١٥٦١ — ٢٦٢٦) وديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ، وهما الحفاظ على المعرفة من أخطار التأمل المدرسى الغيبى من ناحية ، وتمكين الانسان من السيطرة على الطبيعة من ناحية أخرى •

غير ان هذه المشكلة لم تكن فقط مشكلة فلسفية تنتمى الى نظرية المعرفة ، بل كانت أيضا مشكلة تاريخية ، تتعلق بمصير الانسان — ففى الوقت الذى كان فيه الفلاسفة الانجليز ، من أمثال لوك وهيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) يعتقدون أن التجربة هى المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن الذات أو العقل لايستطيع أن يصل الى قوانين وأفكار عامة ، فيحكمون بذلك على

العقل ، وبالتالى على الانسان ، بالخضوع والاستسلام للواقع ، وبالانحصا فى حدود ما هو قائم وكائن ـ كان كنت يسعى الى تأسيس ميتافيزيقا للطبيعة والأخلاق على السواء ، ولا يكون التأسيس عنده الا بتجاوز التجربة ـ دون التخلى عنها كنقطة ابتداء ضرورية ـ الى الشروط العقلية التى تجعل التجربة ذاتها ممكنة • هذه الشروط عبارة عن صور ومبادىء كلية . تنتمى الى بناء الذهن البشرى ، مهمتها تنظيم المعطيات الحسية التى ترد الى الذهن ، عن طريق الحواس ، أشتاتا مشتتة • فهناك صور « الحساسية sensibilité مثل الزمان والمكان ، وهى تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات المضطربة فى نظام زمانى مكانى متصل • وهناك مقولات « الفهم intellect » مثل السببية والجوهر ، وهى تقوم بضم مختلف التأليفات فى علاقة ضرورية شاملة هى علاقات السبب والمسبب ، والجوهر •• الخ وأهم ما تتميز بـه هذه الصور المقولات التى هى قوام العقل البشرى ، بأنها قبلية apriori بمعنى انها لا تنشأ عن التجربة ، وان كانت تصدق على كل تجربة • كما تتميز بأنها مشتركة عامة بين الجميع ، وبالتالى شاملة ، أى تستخدم فى كل فعل من أفعال المعرفة • على هذا النحو ترجع التجربة الى الصور والمقولات، ولا تكون الا بها ، ولما كانت الصور والمقولات هى التى تكون العقل ، كانت التجربة نتاجا للعقل وترتد اليه • وبعبارة أخرى نقول : ان الموضوع يتوقف ، من لناحية المعرفية ، على الذات ، والفكـر أو العقـل هـ والذى ينشر قوانينه على الطبيعة (١) •

على أن كنت ، حين يبين امكان تجاوز التجربة الى شروطها القبلية . يبين فى نفس الوقت استقلال العقل وقدرته على تجاوز الواقع ، وتشكيله وفقا لتصوراته الشاملة • كما أنه يبين حرية العقل ازاء واقع ممزق فى مجتمع حافل بالتناقضات ، فالانسان لا يستطيع أن يتجاوز الواقع القائم بالفعل . ويحقق ما ينبغى أن يكون ، الا بالعقل وماله من أفكار عامة ذات صدق

(١) انظر فى تفصيل ذلك فصل « الاستطيقا الترنسندنتالية » من كتاب « نقد العقل الخالص » وهو الفصل الذى يتناول فيه كنت المعرفة الحسية والدور التنظيمى لصورتى الحساسية : المكان والزمان • وكذلك فصل « الأنالوطيقا الترنسندنتالية ، حيث يتناول فيه درو الفهم فى المعرفة ، وكيف أن معرفتنا بالطبيعة ترجع ، فى نهاية الأمر ، الى مقولات الفهم •

شامل ، هذا هو الجانب التاريخي لهذه المشكلة الايستمولوجية (المعرفية) ولذلك ، لم يكن غريبا أن يربط كنت بين تأسيس ميتافيزيقا الطبيعة وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، بين العقل النظرى والفعل العملى ، بين مبادىء العقل الموحدة الشاملة واقامة دولة عالمية واحدة ·

الاغتراب وثنائية الذات والموضوع

تقتصر المعرفة عند كنت على معرفة الظواهر Phenomena · فالحساسية لاتدرك الأشياء فى ذاتها noumena بل المظاهر Erscheinungen أى الظواهر فقط ومع ذلك لم يكن كنت ينكر الواقع التجريبى والخارجى للظواهر فهو لا يعد الظواهر « أوهاما » ذاتية خالصة ، ذلك لأن الظواهر ، فى رأيه ، تفترض الأشياء فى ذاتها وترتبط بها · وهو ينظر الى الأشياء فى ذاتها أنها « الأشياء » أو « أسس » للاحساسات والانطباعات · ولما كانت الاحساسات والانطباعات أو الظواهر ، تدخل فى صور الذهن ومقولاته ، فهى قابلة للمعرفة · أما الأشياء فى ذاتها ، فهى غير قابلة للمعرفة على الاطلاق ، لانها تقوم خارج صور الذهن · على هذا الأساس قسم كنت العالم الى قسمين : الظواهر ، أو الأشياء كما تظهر من ناحية ، والأشياء فى ذاتها ، أو الأشياء كما هى فى الحقيقة من ناحية أخرى · والمعرفة عنده لا تكون الا بالقسم الأول ، أى الظواهر ، فقط·

فقد كان هيجل - فيما يقول ماركيوز - يرى « أن هذا العنصر الشكاك فى فلسفة كنت يسىء الى المحاولة التى بذلها لانقاذ العقل من هجوم التجريبيين ··· فما دامت الأشياء فى ذاتها بمنأى عن قدرة العقل ، فان العقل يظل مجرد مبدأ ذاتى لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع · وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين ، الذاتية والموضوعية ، والفهم ، أعنى والفكر والوجود · ولم يكن هيجل ينظر الى هذا الانفصال على أنه مشكلة ابستمولوجية إساسا ، فلكم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع ، أعنى تضادهما ، تشير الى صراع عينى فى الوجود ، وأن حلها ، وهو اتحاد

الأضداد ، مسألة تنتمي الى المجال النظرى • وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب Entfremdlng الذهن أو الروح • ويعني بذلك أن عالم الأشياء ، ، الذى هو أصلا نتاج عمل الانسان ومعرفته، أصبح مستقلا عن الانسان ، وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها ، ولم يعد الانسان يتعرف على ذاته من خلالها ••• وفى الوقت ذاته أصبح الفكر منشقا على الواقع ، وأصبحت الحقيقة مثلا أعلى عاجزا ، يحتفظ به الفكر ، على حين ترك العالم الفعلى بهدوء وخارج نطاق تأثيرها » (١) •

الحرية الأخلاقية والعجز السياسى :

وإذا كان كنت قد قسم العالم ، فى اطار نظريته فى المعرفة ، قسمين : الظواهر من جهة ، والأشياء فى ذاتها من جهة أخرى ، فانه قد قسم الانسان أيضا فى اطار فلسفة الأخلاقية ، قسمين : الانسان كما يظهر - أى الإنسان الواقعى الذى ينتمي الى عالم الظواهر الطبيعية homo Phenomenon والانسان كما هو فى الحقيقة ، أى الانسان المثالى الذى ينتمى الى عالم العقل والواجب homo noumenon وبذلك انفصل الانسان نصفين ، وصار مواطنا فى عالمين : عالم الطبيعة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى • وكان كنت يرى أن احترام القانون الخلقى لا يكون الا بالانصات لصوت العقل أو الواجب ، والانفصال التام عن الطبيعة ، وهى الأهواء والانفعالات والعواطف • وكان الهدف الذى يسعى كنت اليه من وراء فلسفته الأخلاقية أن يتطلع الانسان العلو فوق ذاته الواقعية الخاضعة للطبيعة وحكم الضرورة ، وأن يكون انسانا مثاليا ، أى ذاتا مطلقة تتمتع بالحرية •

كتب كنت فلسفته فى فترة تاريخية (القرن الثامن عشر) ، كان المثقفون الألمان فيها يدركون عجزهم السياسى ، أى عدم قدرتهم على تغيير المجتمع ، وجاءت فلسفته الأخلاقية فكانت بمثابة تعويض عن هذا العجز السياسى • وهذا ما قصد اليه ماركس حين كتب فى « الايديولوجية

---

(١) ماركيوز ، العقل والثورة ، ص ٤٦ •

الألمانية ، يقول · «ان كنت قد حول تحديدات الارادة البرجوازية الفرنسية — وهي تحديدات نشأت عن أسباب مادية — الى تحديدات ذاتية خالصة للارادة الخيرة » ، للارادة الانسانية ، وجعل منها بالتالي مسلمات أخلاقية »(١) · لذلك ذهب كنت الى القول بأن الاشباع الخلقي لا يتحقق في عالم الطبيعة ، لأنه عالم تحكمه الضرورة ، بل يتحقق في عالم العقل الذي تسوده الحرية ، أو بعبــارة أدق ، يتحقق في داخل القلب الانساني(٢) · فازاء العـــلاقات الاجتماعية والاقتصادية والاقطاعية الفاسدة في ألمانيا ، وازاء العجز السياسي عن تغير هذه العلاقات ، نرى كنت يقدم الحرية بوصفها حلا لأزمة عصره · لكن هذه الحرية ليست حرية سياسية ، وانما هي حرية أخلاقية ، جوانيه ، خالصة ·

والمعروف ان كنت كان قد أضفى على الحــرية الأخلاقية وغيرها من المدركات الاخلاقية الأساسية مثل : الواجب ، والضمير ، والارادة الخيرة ، طابعا شموليا ما يدل على رغبته في تعميق المعطيات الأخلاقية وتأسيسها ميتافيزيقيا ، كما يدل على الحاجة الماسة الى تعويض اخلاقي عن عجز سياسي ملموس · واذا كان قد شك في امكان معرفة الانسان لماهية الطبيعـــة ، فانه لم يشك لحظة واحدة في الحرية الأخلاقية · وهذا يعني ان كنت كان يعلق أهمية كبرى على الأخلاق ، وكان يجعل « للعقل العملي » الصدارة والأولوية على « العقل النظري » · وعلى ذلك ، يمكن القول بأن الاخلاق الكنتية كانت تقدم للانسان الذي كانت تطحنه ظروف تاريخية بالغة التعاسة ، والذي كان يعجز عن تغييرها بارادته السياسية — كانت تقدم لهذا الانسان عالما ، هو عالم الواجب أو العقل ، كان يجد فيه عزاء وجزاء ، أو ان شئت قلت عوضا ، عما كان يعانيه في عالم الواقع من تمزق وتأزم وضياع ·

هذا ، في الحقيقة ، نقد يوجه الى فلسفة كنت من منظور علم الاجتماع

---

1. Marx, German Ileology, Moscow, 1964, P. 209.

(٢) كتب كنت في ختام كتابه « نقد العقل العملي » هــذه العبـــارة الشـــهيرة : « شيئان يملآنني اعجابا : السماء ذات النجـــوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في قلبي » ·

المرق الذى من مبادئه أن الفكر مرتبط بالحالة الاجتماعية التى يبرز فيها • فضلا عن أنه يستلهم روح الفلسفة الماركسية التى تدرس تاريخ الفلسفة من زاوية العلاقة بين الأفكار (الأبنيـة الفوقانية) والظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (الأبنية التحتانية) التى ظهرت فيها هذه الافكار (١) •

لكن الذى يعنينا ، بدرجة أكبر ، فى هذا الفصل انما هـو ذلك النقـد الذى كان قد وجهه الى كنت اثنان من أتباعه ، كان لهما تأثير كبير على هيجل ، وأعنى بهما : فشته وشلر ، فهو نقد ينطلق من أسس ميتافيزيقية خالصة ويهدف الى تجاوز كنت • واهتمامنا بهذا النقد لا تعدى بأية حالة ما يتعلق منه بموضوعنا الا وهو الاغتراب •

فشـــــته

الاغتراب بمعنى التخـــارج :

كان هدف فشته من وراء فلسفته أن يعبر تلك الهوة التى أقامها كنت بين عالم الظواهر من ناحية وعالم العقل أو « مملكة الروح » كما تكشف عنه التجربة الأخلاقية من ناحية أخرى • كما كان يحاول أن يقدم للحرية تفسيرا جديدا ، يكون معقولا ومقبولا ليس فقط من زاوية الوعى الخلقى والفاعلية العملية أو العقل العملى للانسان ، كما فعل كنت ، بل وأيضا من زاوية علاقة الانسان بعالم الظواهر ، وقد وجد فشته أن اثبات ذلك أمر ممكن بفضـل مذهبه المثالى • ففى رأيه أن الانسان يبدو وكأنه مقيد بأغلال الضرورة ، لأن وجوده الجسمانى قد وضعه فى هذا العالم الظاهرى الذى تحكمه القـوانين

---

(١) أنظر فى تفصيل ذلك الدراسة التى يتبها جولدمان عن فلسفة كنت: - Goldmann, L., Introduction a la Philosephie de kant, Paris, Galli mard, 1963.

وكذلك الصفحات لتى خصصها جوليانى لكنت فى كتابهه عن هيجل : Gouliane, c., Hegel ou la Philosophie de la crise, Payot, 1970, PP. 128-138.

الضرورية • لكن فشته كان ينظر الى عالم الظواهر على أنه نتاج عملية ابداعية خلاقة يقوم بها الروح • ولما كان الانسان روحا فى جوهره ، فهو اذن ليس مجرد جزء من هذا العالم ، بل هو بالأحرى أساس أو سبب وجود العالم نفسه ، ويستطيع بفضل ما لديه من وعى وعقل أن يسيطر على العالم وأن يتحكم فيه • واذا ما استطاع ذلك كان حرا بأصالة •

فى هذا السياق ، وبالذات عندما كان يتحدث عن تلك العملية التى يوجد بمقتضاها العالم الظاهرى ، استعمل فشته الكلمة الالمانية Entaeusserung التى استعملها فيما بعد هيجل والتى تدل على الاغتراب • وكان فشته يقصد بهذه الكلمة « تخارج الموضوع عن الذات » • فالموضوع من وضع الذات وتجل من تجلياتها • وبعبارة أخرى فان العالم الظاهرى (الموضوع) انما هو نتاج الروح (الذات) • انه ليخرج ، أى عن الروح ويضعه الروح بوصفه شيئا آخر غيره ، غريبا وخارجا عنه • وقد أطلق فشته على هذه العملية اسم Entaesserung أى التخارج أو الاغتراب من جانب الروح(١) •

التخارج شرط الوجود :

ان الوجود عند فشته لا يكون الا اذا تجلى وظهر ، أى تخارج واغترب عن ذاته • وهذا ما قام بتوضيحه فى كتاب « التنبيه على الحياة السعيدة » الذى كان فى الأصل محاضرات كان قد قد ألقاها فى جامعة برلين عام ١٧٥٦ • ففى رأيه أن وجود الموجود هو « فى وجوده خارج نفسه » أى فى وجوده الفعلى الخارجى ، أى تواجده • ان الوجود Létre لابد أن يتواجد exister أنه متواجد بالضرورة • هذا هو الشرط الظاهرى للوجود • وينظر فشته الى التواجد Existence على أنه صورة image الوجود • وليس المقصود بكلمة الصورة هنا شيئا آخر سوى تخارج الوجود بالنسبة الى ذاته • فالصورة هى الاسم الذى يطلق على التواجد منظورا اليه على أنه تجلى الوجود • انها صورة forme الوجود ، أى ما يسميه فشته باسم

---

1. Schacht, Alienation, op. cit,. P. 14.

المعرفة أيضا • ففي المحاضرة الخامسة نرى فشته يتحدث عن طابع المعرفة بوجه عام ، التي ما هي الا صورة image بسيطة لوجود معطى » ، ويصف في المحاضرة الثالثة المعرفة « بانها التواجد المطلق أو التجلي والتكشف للوجود في صورته forme الوحيدة المكنة » (١) •

وثنائية الوجود وصورته التي ينظر اليها فشته على انها هي الشروط الظاهرى للوجود ، تنتمي - فيما يقول ميشيل هنرى - الى ماهية التجلي بما هي كذلك • ان وجود الله نفسه (أو ماهيته) ليتمثل في تواجـده ، أى تخارجه واغترابه عن ذاته ، متوجها نحو آخر ، يكون شرطا « لوجوده » ومعرفته لذاته • ويعرض لنا هنرى تفسير فشته لمقدمة انجيل يوحنـا (التي تقول : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان لدى الله والكلمة هو الله ••• ») على نحو يستخرج معه فشته الفروض والأفكار الأنطولوجية الكامنة في هذه المقدمة • فتعريف الله بانه هو الكلمة معناه فهم الوجود الالهي على أنه تواجد وتخارج • انه يتجلى وفقا للشروط التي تؤلف ماهية التجلي ، أعني وفقا لماهية الألوهية ذاتها • فتواجد الله هو الذى يكون واقع الوجود الالهي • ووجوده هو تواجده ، أى تخارجه واغترابه عن ذاته وتوجهه نحو آخر • التوجه نحو الآخر ، أى التخارج ، شرط أنطولوجي للوجود ، لكي يكون ظاهرة • فالوجود لا يكون ظاهرة الا اذا كان على مسافة من ذاته(٢) •

هذا التفسير الذى يقدمه فشته لمقدمة انجيل يوحنا يذكرنا بتفسير ابن عربي للحديث القدسي الذى قال الله فيـه عن نفسه : « كنت كنزا مخفيا ••• » ، وهو التفسير الذى عرضناه في موضع سابق من هذا الفصل • فعلى الرغم من أن تفسير ابن عربي يدور حول معرفة الله لنفسه وتفسير فشته يدور حول وجود الله ، فان التفسيرين يتشابهان في الفكرة الرئيسية ، وأعني بها ضرورة التخارج ، أو التجلي في آخر ، أى الاغتراب حتى تتم المعرفة للذات ويتحقق الوجود • وهذه الفكرة لن تفهم فهما كاملا الا من خلال

---

1. Fichte, Inition a la vie bienheureuse, cité par Henry, M. **L'essence de la manifestation,** Paris, P.U.F., I., 1963, PP. 82-83

2. Ibid, P. 87.

الاطـار الظاهرياتي (الفنومنولوجي) • ففي الوجود خارج الذات يصبح الوجود ـ لذاته ، آخرا ، انه يغترب عن ذاته • وفي هـذا الاغتراب ذاته تتحقق شروط تجليـه • الاغتراب بمعنى التخـارج هو اذن شرط التجلي والظهور ، أي الوجود •

الاغتراب بهـذا المعنى الميتافيزيقي ايجابي مقبول ، اذ لابد منـه لكي يحقق الموجود ماهيته ويعرف ذاته ، سواء أكان هذا الموجود هـو الله أو الانسان(١) •

شـلر

الكلمـة الألمـانية fremd (غريب) :

أما فردريش شلر فعلى الرغم من أنه لم يستخدم الكلمتين الألمانيتين : Entfremdung و Entaeusserung الدالتين على الاغتراب ، فانه قد استخدم كلمـة fremd في كتابه « رسـائل في التربية الجماليـة للانسان » فهو يتكلم عن الانسان حين يعـاني ويكابد « حالة كونه غريبا fremd تحت ظروف وأحوال لا انسانية » • وكان يقول عن « الروح التأملية » التي تسعى وراء امتلاك أفكار خالدة أنها « أصبحت غريبة في هذا العالم المادي » • وقد تكون هذه العبارات ، فيما يرى شاخت ، هي التي دفعت هيجل الى استخدام مصطلح Entfremdung (الاغتراب) للدلالة على انفصال الانسان الحديث عن الدولة وعن العالم ، والدلالة على انحـلال

---

(١) ان الوعي عند فشته يتميز بالاتجـاه نحو آخـر غيره لملاقاته ومواجهته ، وهو ما يسميه بالاتجـاه الموضوعي للوعي ، أي القصـدية intentionalité بتعبير هسرل فيما بعد « فاذا كان على الأنا أن ينعكس على ذاته يتأملها ، فانه لن يستطيع القيام بذلك الا بانفتاحه من أجل أن يقـوم بمواجهة ••• والتجـربة كلها هي هـذه المواجهة للآخـر التي هي في الوقت نفسه اكتشاف للذات • وفي النهاية ، لن نفهم الا ما نواجهـه ولن نواجه الا ما نفهمه » •

(cité Par Hyppolit, L'idèe fichteenne de la doctrine de science et le Projet husserlien, in " **Husserl et la Pensèe moderne**", La Haye, Nijhoff, 1959, P. 177.

ذلك « الانسجام » القديم الذى كان قائما بين الفرد والمجموع ، بين الجزء والكل ، وهو الانسجام الذى كان موجودا فى المجتمع اليونانى القديم(١) ٠

ولسنا نستبعد ذلك ، خاصة اذا عرفنا أن نظرة شلر الى اليونان ، التى بثها فى كتابه « رسائل فى التربية الجمالية للانسان » ، وهو الكتاب الذى طالما أعجب به هيجل ، قد كانت أحد العوامل الرئيسية فى حماسة هيجل الشاب لليونان القديمة ٠ فقد نظر شلر الى اليونان على أنها هى النقيض لفلسفة كنت ٠ فبينما كا نكنت يمثل ، فى نظره ، لحظة الذاتية ، والأمر الجازم الخلقى ، والصرامة العقلية ، والنزعة الصورية الخالصة ، والتناهى ، كان اليونانيون القدماء يمثلون عنده حدس الجمال ، والتناغم والانسجام ، أو الكلية الشاملة ، والحياة « منقوشة على أوراق من ذهب » ، الحياة التى لا تعرف الانفصال بين الوطن والمواطن(٢) ٠

الانسان الحديث بعضه يحارب بعضه :

لم تكن نقطة البدء فى « رسائل » شلر مشكلة نظرية خالصة ، بقدر ما كانت مشكلة اخلاقية ، قد أثارتها فى نفسه أحداث عصره ومشكلات مجتمعه ٠ لذلك نراه يبدأ هذه الرسائل بتصوير الحالة الأخلاقية للانسان الحديث متأثرا فى ذلك بالثورة الفرنسية وما أحدثته فى نفسه وفى نفوس غيره من المثقفين الألمان من مشاعر ٠

فالانسان الحديث يعانى ، فى نظر شلر ، انقساما خطيرا فى شخصيته. فهو موزع بين قوتين متعارضتين : قوة الحس (أو الغريزة الحسية) من ناحية ، وقوة العقل (أو الغريزة الصورية) من ناحية أخرى ٠ وهاتان القوتان أو الغريزتان عبارة عن طبيعتين أساسيتين فى الانسان ٠ فالأولى تمثل الطبيعة الحسية ، أى ذلك الجانب الواقعى التجريبى من الانسان ، أو هى الانسان كما يظهر ، وكما يوجد « فى الزمان » ، وأما الثانية فهى تمثل

---

1. Schacht, **Alienation,** op. cit., P. 15.

2. Cf. Taminiaux, J., **La Nostalgie de La Grèce a L'Aube de L'Idéalisme Allemande. Kant et Le Grecs dans L'itinèraire de Schiller, de Hoelderlin et de Hegel.** La Haye : Nijhoff, 1967.

الطبيعة العقلية ، أى ذلك الجانب المطلق المثـالى من الانسان ، أو هى الانسان فى حقيقته ، كما يوجد « فى المثال » . انها ذلك الشخص الحـر الذىيتجاوز نطاق الطبيعة بما فيه من ضرورة ويرتفع فوق فرديته ، ليصل الى مرتبة الجنس البشرى فيطبق العدالة لأنها هى العـدالة ، ويدافع عن الحقيقة لانها هى الحقيقة .

ويرى شلر أن هناك صراعا بين هاتين الطبيعتين أو الجانبين فى الانسان الحديث ، وهذا الصراع هو بمثابة مرض يعانى منـه ليس فقط الانسـان الحديث ، بل وأيضا الحضارة الغربية بأسرها . وفى نظره أن حل هـذا الصراع لن يكون بجعل الصدارة للعقل على الحس ، فيعمل العقل على قمع العواطف والانفعالات ، كما نادى ، فتلك دكتاتورية للعقل يرفضـها شلر ، وانما الحل يكمن عنده فى العمـل على « التوفيق » بين الجانبين : جانب العقل وجانب الحس ، واقامة « الانسجام » بينهما . « فالمهمـة الكبرى للموجود الانسـانى انما هى اقامة ذلك التأليف والانسجام بين الطبيعتين : الحسية والعقلية » . ذلك هو المثل الأعلى للانسانية جمعاء ، فاذا ما تحقق الانسجام ، عاش الانسان « واحدا مع نفسه » ، أى فى وئام واتفاق مع نفسه ، أى حرا ، واذا لم يتحقق ، ظل « فى صراع مع نفسـه » بعضه يحارب بعضه(١) .

على أن هناك عقبة تحول دون تحقيق ذلك الانسجام والتصـالح بين الجانبين : الحسى والعقلى فى الانسان ، وهى تتمثل فى رغبة كل جانب توسيع رقعة انتشاره على حساب الآخر . فلو حافظ كل جانب على وضعه دون تجاوز للحدود ، أو جور على مجال الجانب الآخـر ، لتطابق وجود الانسـان فى « الزمان » مع وجوده « فى المثال » ، بمعنى أن يتحقق التوافق بين الانسان الواقعى والانسان المثالى ، وينتفى الصراع والشقاق بينهما . وهذا ما كان يهدف اليه شلر من وراء دعوته الى « التربية الجمالية » . فهذه التربية تهدف الى قهر ثنائية المادة والصورة ، والحس (أو الطبيعة) ، العقل ، الى آخر هذه الثنائيات بحيث يتم التآلف والانسجام بين جميع قوى الانسان

---

1 — Schacf, Alienotion, op. Cit., P. 16

وملكاته ، فيحل الانسان الكلى المتكامل الحر محل الانسان المتصارع مع نفسه ، المنقسم على ذاته .

وتحقيق « الانسجام » بين الحس والعقل ، بين الفرد والكل ، بين الطبيعة والكل ، ليس أمرا مستحيلا ، كما أن « الانقسام » والتمزق الذى يعانيه الانسان الحديث لس قدر ازليا لابد منه لكل انسان . كلا ، فالانسجام بين هذه الثنائيات المتعارضة ، كان قد تحقق بالفعل عند الانسان اليونانى القديم ، الذى لم يستشعر أى لون من ألوان الانقسام أو التصارع مع نفسه ومع العالم . فقد كان هناك ذلك « التوافق » أو « التناغم » الذى كان قائما بين المدينة والفرد فى اليونان القديمة .

صحيح أن شلر كان يرى أن تصارع قوى الانسان وملكاته الذى تجلى فى تقسيم العلوم والعمل ، وهو ما يمثل انحلال التناغم اليونانى القديم ، قد أفضى الى تقدم الحضارة ، لكنه ينبه الى ما يجره ذلك التصارع وذلك التفتيت من أخطار تهدد انسانية الانسان . يقول فى عبارات تذكرنا بما كتب فيما بعد كل من هيجل وماركس من نقد لوضع الانسان فى المجتمع الصناعى الحديث ، ما نصه : « لقد انفصلت المتعة عن العمل ، والوسيلة عن الغاية ، والجهد عن المكافأة . وعندما أصبح المرء غير مرتبط ، فى عمله المهنى ، الا بجزء صغير من أجزاء « الكل » فقد صار هو نفسه « جزءا » أو قطعة صغيرة ، أى شذرة انسان . ولما لم يعد الانسان يسمع الا رنين الاصوات الرتيبه المنبعثة من الترس الذى يقوم بتحريكة ، فانه لم يعد يقوى على تنمية الانسجام داخل وجوده . وعلى ذلك فانه بدلا من أن يقوم « بتأنيس » طبيعته ، أى صبغ طبيعته بصبغة الانسانية ، أصبح مجرد انعكاس لوظيفته وعمله المهنى ، ومجرد صدى لعمله »(١) .

من هذا التحليل لبعض الفقرات من كتاب شلر « رسائل فى التربية

---

1. quoted by Schacht, Alienation, op. cit., P. 16.

الجمالية للانسان » ، وهو التحليل الذى اعتمدنا فى أغلبه على شاخت ، نتبين عدة أمور هامة ، نذكر منها على سبيل التلخيص ما يأتى :

أولا : أن الكلمة الألمانية fremd (غريب) كانت تطلق عند شلر لوصف حالة ذلك الانسان الذى يعانى انقساما فى وجوده بين الواقع والمثال ، والذى يكابد صراعا فى داخله بين قوة الحس وقوة العقل • وقد يبلغ هذا الانقسام وهذا الصراع درجة من العنف ، بحيث يطغى جانب على آخر وتجور قوة على قوة أخرى ، فيختل توازن الانسان ، ويفقد بالتالى نفسه • والاغتراب بهذا المعنى يحمل دلالة سلبية غير مقبولة ، ويشبه لى حد ما ، الاغتراب **الذاتى عند روسو •**

ثانيا : أن الذى يمثل هذا الانسان المغترب ، أى المنقسم على نفسه ، انما هو فى نظر شلر الانسان الغربى الحديث • فعلى الرغم مما أحرزه هذا الانسان من تقدم حضارى ، بفضل تغلب ملكة العقل على العاطفة والحس وبفضل تقسيم العمل وتفتيته الى أجزاء ، الا أنه قد صار شذرة انسان ،فقد التناسق والانسجام بين ملكاته : فهناك مثلا « تضخم » فى العقل والاحصاء يقابله « ضمور » فى العواطف والأحساسيس • أما الانسان الذى كان يعيش فى المجتمع اليونانى القديم ، فقد كان يمثل عند شلر الأنسان الحر على الحقيقة ، لأنه استطاع أن يحقق الانسجام بين ملكاته وقواه المختلفة ، فكان بذلك « واحدا مع نفسه » •

ثالثا : ان الحرية تقوم فى مقابل الاغتراب ، فحيث تكون الحرية ،لايكون هناك اغتراب بالمعنى السلبى الذى ذكرناه • وعلى ذلك ، فاذا أراد الانسان الغربى أن يكون حرا ، فعليه أن يتحـــرر أولا من أسر الواقع اللاانسانى القائم على شريعة « العمل المغـــترب » • وقد ذهب شلر الى أن اللعب ، من حيث هو غريزة ثالثة تجمع بين غريزتى الحس والعقل المتصـــارعتين ، هو بمثابة « تحقيق فعلى للحرية » ، يتخلص الانسان خلاله من حالة كونه غريبا ، سواء عن نفسه أو عن العالم(١) :

---

1. Cf. Miller, R., **Schiller and the Ideal of Freedom**, London, Oxford, 1970.

الاغتراب الميتافيزيقي :

على اننا فى بعض المواضع من « الرسائل » نجد « فكرة » الاغتراب الميتافيزيقى ، بمعنى أن تضع الذات العالم خارج نفسها ، ثم تتأمله بوصفه موضوعا يمثل أمامها ، ويقوم هناك على مسافة منها • ففى ملحوظة له عن علاقة الانسان بالطبيعة كتب شلر يقول : « ما دام الانسان فى حالته الطبيعية الفيزيقية الاولى ، يقبل الحس على نحو سلبى فقط ، أى عن طريق الادراك الحسى فقط ، فانه لم يزل واحدا ، أى متوحدا ، مع العالم تماما • وطالما كان الانسان نفسه هو العالم ، فليس هناك عالم بعد بالقياس اليه • وأما حين يكف عن أن يكون واحدا مع العالم ، فهناك — وهناك فقط — يبدو له العالم بالفعل ، وتتميز شخصيته عن العالم • ولن يكون ذلك كذلك الا حين يضع الانسان العالم خارج نفسه ، ويقوم بالتأمل فيه »(١) •

وفى موضع آخر يذهب شلر الى القول بأن فقدان هذه الوحدة المباشرة مع العالم ، لن يكون على المدى البعيد أمراسيئا مرذولا ، لأنه شرط ضرورى للوصول الى وحدة جديدة ، وحدة عقلية واعية ، تكون أكثر ثباتا وبقاء من الوحدة الطبيعية الاولى • يقول : ان التأمل ليقذف بموضوعه بعيدا عنه ، وعلى مسافة منه ، فيحوله بذلك الى ملكية له حقيقية ، غير قابلة للفقدان أبدا ، ومن ثم يحفظه من تقلبات العاطفة » • والتأمل هنا أقرب الى المشاهدة فى المجال الجمالى منه الى التأمل العقلى الصارم • فاذا كان كنت قد أقام تعارضا بين الحواس والعقل ، فان شلر يرى أن فى التأمل او المشاهدة تصالحا وانسجاما بين هاتين الغريزتين المتصارعتين •

وأيا كان الأمر فان فكرة شلر هذه عن علاقة الانسان بالطبيعة ليست سوى تنويع خاص به ، من بين تنويعات عديدة ، على لحن أساسى فى تراث المثالية الألمانية ، وأعنى به أن الذات تضع الموضوع وتخرجه خارج نفسها • وهى فكرة كان قد أخذها هيجل عنه من بعده ، فى كتابه « ظاهريات الروح » ،

---

1. quoted by Schacht, P. 17.

وان كان قد وسع من نطاقها ، بحيث تمتد لتشمل علاقة الانسان بالمجتمع والحضارة (أو الثقافة) أيضا ٠

فى نهاية هذا الباب الأول وقبل أن ننتقل الى الباب الثانى الذى يتناول الاغتراب عند هيجل ، يتعين علينا أن نلقى نظرة خاطفة تسترجع ، من ثنايا التفصيلات والجزئيات ، أهم معانى الاغتراب ٠

فهناك ، أولا المعنى الدينى : وهو انفصال الانسان أو العالم عن الله عن طريق فعل الخلق ٠ وفى التراث الدينى والتراث الغنوصى توجد علاقة وثيقة بين الاغتراب بهذا المعنى وفكرة الخطيئة وفكرة السقوط ، ويحمل ما تحمله هاتان الفكرتان من دلالات سلبية غير مقبولة ٠

وهناك ، ثانيا ، المعنى القانونى : وهو انفصال الملكية عن صاحبها خلال عملية النقل أو البيع ٠ وغير ذلك من عمليات التنازل الطوعى ٠ وقد انتقل هذا المعنى من مجال الاقتصاد الى مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية، عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعى خاصة ، فأخذ بعدا جديدا ، تمثل فى نقل الحقوق الطبيعية والحرية الأصلية والتنازل عنها الى المجتمع عن طريق فعل التعاقد الاجتماعى ٠ ويصبح الاغتراب بذلك عملية ضرورية وشرطا لا محيص عنه لقيام المجتمع المدنى السياسى ٠

وهناك ، ثالثا ، المعنى الفلسفى الميتافيزيقى : وهو تخارج الذات عن ذاتها على هيئة موضوعات وأفعال ٠ وهذا التخارج عملية ضرورية للوجود (أو التواجد) والمعرفة ٠ وهو ايجابى مقبول طالما أن الذات مسيطرة على مخلوقاتها ٠ أما اذا استعبدتها هذه المخلوقات الى الحد الذى تنقسم فيه على ذاتها ، وبالتالى يضيع وجودها الحق الأصيل ، فهنا يكون الاغتراب ذا دلالة سلبية غير مقبولة ٠

الباب الثاني

الاغتراب عند هيجل

الفصل الأول

هيجـــل الشــباب

(في توبنجن وبرن)

فيلسـوف وليـــد عصره :

انها لصورة شائهة تلك التى رسمها ، فى فترة من الفـــترات ، غـلاة الماركسية وغيرهم من المثاليين الانجليز ، لهيجل وفلسفته .. فقد قدموه لنـا على أنه : فيلسـوف تأملى صـوفى ، صاحب أفكار مجـردة مبتورة الصـلة بالواقع ، يفسر العالم ولا يعمل على تغييره ، يبرز الأوضـــاع الاجتماعية والسياسية الفاسدة فى عصره دون أن ينقدها أو أن يكشـف عن الأسباب الموضوعية التى أدت اليها ... الى آخر عناصر هذه الصـورة التى وقرت فى أذهان قراء الفلسفة زمنا طويلا .

والواقع أن فلسفة هيجل ، بما فيها من تصورات ومفـــاهيم مجردة ، كانت ترتبط بأرض الواقع وكانت تستند الى رصيد ضخم من التجـارب الحيـة . وهذا ما قصد اليه ماركيوز فى كتابه « العقل والثورة » حين قال : « ان أشد مفاهيم هيجل تجريدا وميتافيزيقية ، هى ذاتهـــا مشبعة بروح التجربة ـ تجربة عالم يغدو فيه غير المعقول معقولا ، ويتحكم بهذا الوصف فى الواقع ، تجربة تكون فيها اللاحرية شرطا للحـرية ، والحـــرب ضمانا للسلم ... »(١) .

وقد كان لنشر مؤلفات الشباب لهيجل عام ١٩٠٧ أثر كبير فى تغيـير تلك الصورة الشائهة التى شاعت عن هيجل . فقد فتحت هذه المؤلفات ، منـــذ ذلك الوقت ، البـــاب واســعا أمام الباحثين ، من مختلف المذاهب

---

(١) ماركيوز ، العقل والثورة ، ص ١٧ .

الفلسفية ، لاعادة النظر فى فلسفة هيجـــل ، وبدأت تظهر الدراسات ، الواحدة تلو الأخرى ، لتوضيح العلاقات القائمة بين فلسفة هيجل بمفاهيمها المجردة ، وعصره بمشكلاته العينية المختلفــة • فهـا هو واحـد من أصحاب هذه الدراسات ، وهو هيبوليت ، يدعونا الى التساؤل : الى أى حد تتعلق فلسفة هيجل فى مجموعها بالأحداث السياسية والاجتماعية فى عصره أكثر من أية مذاهب فلسفية أخرى • ثم يضيف الى ذلك قوله : ان هيجل كان يقول : « ان قراءة الصحف هى صلاة الصبح عند الانسان الحديث » • هذه العبارة تبين لنا ان هيجل لم يكن بالفيلسوف المتصوف الذى يبتعد عن عصره ، بل تكشف على العكس من ذلك ، عن مفكر لم يغفل عن العوامل الاجتماعية والسياسية ، بل والاقتصادية التى شكلت الوضـــع التاريخى لألمانيـــا فى عصره(١) •

كان عصر هيجل عصر تأزم وتمزق ، وكانت فلسفته فلسفة أزمة ، على حـد تعبير جوليانى • وعصور الأزمات حافلة دائما بالتناقضـــات • وكلما عانى الانسان أزمة عصره ، كان أكثر وعيا بالتناقضات التى تكمن فيه • وقد كابد هيجل بعمق أزمة عصره منذ شبابه الباكر ، وكشف لنا ، فى مؤلفات الشباب خاصـــة ، عن قدرة خارقة على تحليل التناقضـــات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع الألمانى ، وأدرك ، قبل كيركجور وبحس وجودى نافذ ، طبيعة الآلام والاحباطات وألوان القلق التى كان يعانى منها الانسان فى عصره(٢) •

والواقع أن كل أزمة تاريخية ما هى الا مشكلة أو توتر يتعلق بعـلاقة الفرد بالمجتمع • وغالبا ما تتميز هذه العلاقة بحساسية شديدة تصنعها تلك الأزمة ، فاذا نظرنا الى فلسفة هيجل بعيون عصرنا (أليس هو القائل فى « محاضراته عن فلســفة التاريـخ » : ان المــؤرخ لا يســتطيع النظر الى الماضى بعيون أخرى غير عيون عصره ؟) ، لوجدناها فلســـفة تضرب بجذورها فى مشــكلات الانسان ومشـــكلات الحياة الاجتماعية •

---

1. Hyppolite, J, **"Etudes sur Marx et Hegel"**. Paris, Marcel Rivière, 1965, P. 83.

2. Gouliane, **Hegel ou la Philosophie de La Crise,** op. cit., P, 10, P. 12.

« فالتجربة الأساسية فى فلسفة هيجل هى ، فى رأى هيبوليت ، تجـربة العلاقات الروحية وتجربة صيرورتها : علاقة الانسـان بالانسان والفـرد بالمجتمع والانسان بالله ، والسيد بالعبد » (١)

بعبارة أخرى ، « التفكير فى الحياة ... تلك هى المهمة » ، كمـا قال هيجل نفسه ، قاصدا بذلك أن « الحاضر » هو موضوع الفلسفة ، أما الماضى فان كانت له قيمة فهى قيمة تفسيرية فحسب : أى تفسـير الحاضر بحيث يغدو مفهوما . فالحياة ـ حياة الفرد ، والثقافة ، والانسانية ـ هى الظاهرة التى تبقى دائما ، و التى تفرض نفسها بحضورها المستمر المتجدد(٢) .

خلاصة القول أن فلسـفة هيجـل كانت ترتبط بمشكلات الحيـاة فى عصره ومجتمعه ارتباطا وثيقا ، فهـــو القائل : بـأن الفلسـفة هـى عصـرها مستقطبا فى الفكـر ، ولا يمكن أن تفهم فهما كامـلا وجيـدا . ما فى هذه الفلسفة من تصورات ومفاهيم مجردة ومصطلحات فنية ما لم ننظر اليها على ضوء تلك المشكلات ، وما لم نضعها فى الاطار التـاريخى العينى الذى ظهرت فيه .

ولعل تصور الاغتراب أن يكون من بين جميع تصورات هيجل أكثرها توضيحا لهذه المقولة عن ارتباط الفلسفة بعصرها . فكيف نشأ هذا التصور فى فلسفة هيجل وتطور من بين مشكلات الواقع الذى كان يعيش فيه هيجل ، حتى صار هو « التصور الأساسى فى كتاب « ظـاهريات الروح » ، بحسب عنوان الفصل الأخير من كتاب لوكاتش عن « هيجل الشاب » ؟ وكيف تحول الاغتراب من مجرد اشكال تاريخى معاش ، ومن مجرد « كلمة » تقال عرضا ، الى « مصطلح » فنى دقيق يقال قصدا ؟ .

---

1. Hyppolite, **Etudes sur Marx et Hegel,** op. cit., P 28.

2. Chatelet, F., Hegel, in **"Histoire de la Philosophie,** Vol. 5, Paris, Hachette, PP. 185-186.

مؤلفات الشباب وأهميتها :

في العودة الى مؤلفات الشباب لفيلسوف كبير ، فائدة منهجية على جانب كبير من الأهمية ، ذلك لأنها تلقى على المؤلفات التى كتبها فى سن النضج أو الشيخوخة أضواء ، تمكننا من ادراك دلالة هذه المؤلفات على نحو أفضل . ألسنا نجد فى انفعالات فترة الشباب التي كان يعيشها الفيلسوف وما فيها من عواطف جياشة وتجارب حية عميقة ، ذلك الالهام الذى سرى فى حياته كلها وفى فكره كله ؟ ألا توضح المؤلفات التي كان يكتبها فى سن الشباب التى تسبق عادة بناء المذهب فى سن النضج ، حيث تحل فيه المعتقدات محل الشكوك والاجابات محل الأسئلة - أقول : ألا نوضح معنى اليقين الذى بلغه أو الحقيقة التى توصل اليها ؟ . صحيح أن هذه الحقيقة ، أى المعرفة اليقينية المتسقة ، تبرر نفسها فى ذلك البناء المذهبى التصورى الذى يعبر عنها وتتجسد هى فيه ، ولكن هناك مبررا آخر لا يقل عن الأول أهمية ، وأقصد به تلك التجربة الحية التى أعمل فيها الفيلسوف فكره ، فتحولت بعد ذلك الى بناء مذهبى تصورى يتميز بالصرامة والاحكام ، فالمذهب العظيم غالبا ما يكون تعبيرا عن تجربة عظيمة .

ومنذ أن اكتشف الفيلسوف الألمانى دلتاى (١٨٣٣ - ١٩١١) مؤلفات الشباب لهيجل عام١٩٠٥ ، وهى المؤلفات التى قام نول Nohl بنشر الجانب الأكبر منها عام ١٩٠٧ ، تحت عنوان « مؤلفات الشباب الدينية لهيجل Hegels theologische Jugendschriften وهناك دراسات عديدة يستهدف أصحابها احياء فلسفة هيجل واظهار الجوانب الحية فى مذهبه على ضوء مؤلفات الشباب هذه . وفى اعتقادنا أن تصور الاغتراب ، كما يرد فى كتاب « ظاهريات الروح » ، وهو أول كتاب قام بنشره عام ١٨٠٧ (كان يبلغ من العمر وقتئذ ستة وثلاثين عاما) ، يحسن فهمه وادراك معناه لو أننا قمنا بدراسة مؤلفات الشباب وتحليلها .

فهذه المؤلفات تدور ، بوجه عام ، حول « فكرتين » أساسيتين : هما الحرية والاغتراب.أما الحرية فالمقصود بها امتلاك الانسان لذاته امتلاكا تاما

واعيا ، أو كما قال هيجل فى مؤلفات سن النضج ، أن يكون الانسان واحدا مع نفسه bei sich selbst sein (أو كما قال ماركس فيما بعد : أن يكون الانسان فى داره (Zu Hause) . وأما الاغتراب فعلى النقيض من الحرية ، يقصد به انفصال الانسان عن ذاته وأفعاله والآخرين ، انفصالا تبدو معه هذه الأمور كلها وكأنها غريبة عنه fremd وعدوا له feindselig أى أن يكون خارج نفسه ausser sich ، وقد يقصد به أيضا عدم امتلاك الانسان لذاته وضياعها واستلابها ، على نحو يؤدى الى الوقوع فى العبودية بصنوفها المختلفة .

وقد التفت أحـــد الباحثين ، وهو أزفلد ، الى اهمية فكرتى : الحرية والاغتراب فى مؤلفات الشباب عند هيجـــل (١) لكن منهجه فى تناول فكر هيجل الشاب « من زاوية دينية » ، وبعقلية رجل من رجال اللاهوت بالمعنى الواسع للكلمة »(٢) ، قد أدى به الى عزل التفكير « الدينى » لهيجـــل عن تفكيره السياسى . وهذا خطأ وقع فيه كثير من الباحثين الذين خدعهم العنوان الذى اختاره نول لمؤلفات الشباب ، فظنوا أنها « دينية » خالصة ، وفاتهم أن للدين عند هيجل دلالة سياسية ، وان الاهتمام السياسى غالبا ما كان يتدخل أثناء مناقشته للمشكلات الدينية . ولذلك كان للحـرية عنـده جانبـــان متلازمان : دينى وسياسى . وسبيلنا الآن الى توضيح ذلك بالتفصيل :

المثـل الأعلى لطـــالب دين

« توبنجن ١٧٨٨ ـ ١٧٩٣ »

فى عام ١٧٨٨ دخل هيجل معهـــد توبنجن الدينى ، بنـــاء على رغبة والديه . وهذا لايعنى بأية حال أن هيجل كان يدرس اللاهـــوت فى هـــذا المعهد مكرها وعلى غير رغبة صادقة منه . كلا ، فقد قال هو نفســـــه ، حينما كتب فيمابعد (عام ١٨٠٤) ملخصا لحياته : « وقد بقيت ، كما كنت ، وفيا

1. Asveld, P., **La Pensée religieuse du Jeune Hegel**, Paris. Desclée de Brouwer, 1953, P. 10.

2. ibid, P. 9.

لدراســـة اللاهوت ... لمـا لهـا من صـــلة وثيقة بالآداب الكلاسيكية والفلسفة »(١) .

لذلك راح هذا الطالب للاهوت يقـرأ ، بشغف شديد ، كتب الأقدمين والمحدثين فى الأدب والفلسفة قراءة لم تكن من أجـل المعرفة لذاتها بقـــدر ما كانت من أجل أن يفهم على ضوئها الواقع البائس ، الحافل بشتى الوان العبودية ، الذى كانت تعيش فيه ألمانيا فى ذلك الوقت . فقد كان الاستبداد هو النزعة الســـائدة فى مجـال الســـياسة ، وكان التـأخر والتخلف فى الاقتصاد ، وكانت هناك الكنيسة بعقائدها الجـامدة التى تخنق كل تفكير مستنير .

على أن روسو كان ، من بين جميع المفكرين الذين كان يقرأ لهم هيجل ، أقربهم الى قلبه . كان كاتبه المفضل بلا منازع ، « لأن قراءة كتبه ، وخاصة « اميل » و « العقد الاجتماعى » و « الاعترافات » كانت تثير فى نفسه رغبـة قوية فى التحرر من القيود والأغلال » ، كما روى أحد أصدقائه عنه . وهذه الرغبة فى التحرر من الأغلال هى التى تقودنا الى ذلك « الايمان بالحرية » الذى اتخذه هيجل ، فى صدر شبابه ، مثلا أعلى(٢) .

فى رسم هذا المثل الأعلى ، استلهم هيجل أنموذجين تاريخيين ، كان كل منهما تجسيدا للحرية فى جانبيها : الســـياسى والدينى معا ، وأعنى بهما : اليونان القديمة والثورة الفرنسية .

الثـــورة الفرنســـية :

بعد عام واحد من دخول هيجل معهـــد توبنجن ، أى فى عام ١٧٨٩ ، نشبت الثورة الفرنسية . فكانت أهم حدث تاريخى فى عصره . وقد أثار نشوبها فى نفس هيجل حماسة كانت من القوة بحيث أنشـأ ، مع نفـر من

1, quote by by Harris. **Hegls Deuelopment,** Vol. I London, Oxford, 1972, P. 57.

2. Guerenu, E. **Das Gottesbid des Jurgen Hegel,**. Fragfurt, Karl Alber, 1969, S. 24.

أصدقائه ، ناديا لبث مبادىء الثورة فى الحرية والاخاء والمساواة • ولا شك أن الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن تلك الحالة الروحية الأسيانة التى كان يستشعرها المثقفون الألمان بعامة والشباب منهم بخاصة ، الذين كانوا يرون فى العالم السياسى والدينى فى عصرهم عالما ممزقا ، وزائفا ، ومصطنعا ، والذين كانوا يأملون ، بل ويتوقعون ، من الثورة فى بلد مجاور (فرنسا) أن تؤدى الى التغييرات الجذرية التى كانت تبدو فى نظرهم ضرورية لألمانيا•

فاذا كانت الثورة الفرنسية قد ألغت فى فرنسا النظام الاقطاعى، وأقامت محله النظام الاقتصادى والسياسى للطبقة الوسطى ، وعملت على أطلاق الصناعة من عقالها ، وشجعت ودعمت عمليات الانتاج الرأسمالى ، فان الأمور فى ألمانيا كانت مختلفة جدا ، فلم تكن توجد فى ألمانيا طبقة وسطى قوية ، واعية ، مستنيرة ، سياسيا ، لكى تقود الكفاح ضد النظام الاقطاعى وضد هذه النزعة الاستبدادية التى كانت لا تلقى أية معارضة • فالطبقة الوسطى الألمانية كانت من الضعف والتشتت فى المدن والأقاليم المتعددة ، الى الحد الذى يصعب معه أن تتطلع بالقيام بثورة • بل ان الأمر قد وصل الى أن سكان المدن كانوا يرفقون بالشكاوى أو الالتماسات التى يقدمونها الى النبلاء والأمراء ، دعوات بأن يحفظ الله الوطن من « أهل الثورة » وكان النمو الاقتصادى فى ألمانيا متخلفا الى حد بعيد عنه فى فرنسا ، ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة الا جزءا صغيرة داخل نظام اقطاعى قديم العهد • وكان الفرد فى وجوده اما مستعبدا ، واما مستعبدا غيره من الناس(١) •

اليونان •• ذلك الفردوس المفقود :

وسط هذا الوضع البائس تطلع الطالب هيجل ، بحنين ووعى ، نحو اليونان القديمة ، فرآها أكثر فترات التاريخ اشراقا ، حيث كانت تتحقق فيها الوحدة والانسجام بين الحياة العقلية والثقافية للناس وحياتهم الاجتماعية والسياسية ، قدمها أنموذجا « للشعب الحر ، الجميل ، السعيد »،

---

(١) ماركيوز ، **العقل والثورة** ، ص ٣٨ •

فاليونان كانت عند هيجل هى « النقطة المنيرة للتاريخ » ، وتبدت له فيما يقول كاسيرر ، على أنها « فردوس السياسة المفقود » واذا كان اليونانيون القدماء قد جسدوا الحرية بمعناها الحق ، فذلك لأنهم لم يعرفوا اى لون من ألوان الانقسام أو الانفصال ، سواء بين الفرد ونفسه ، أو بين الفرد والفرد ، أو بين الفرد والمجتمع ، وبالتالى لم يعرفوا ذلك الانغلاق أو التقوقع الأليم داخل الذات الفردية أو المصلحة الشخصية • وقد أعانهم على ذلك أنهم لم يعرفوا الهرب الى عالم « آخر » مفارق لهذا العالم الأرضى ، أعنى عالم الماوراء l'an dela • فالوطن عند اليونانى القديم هو المطلق(١) •

وبعبارة أخرى فان أرض اليونان القديمة التى نظر اليها الشعراء المعاصرون لهيجل من أمثال جيته وشلر وهلدرلن « بعيون الروح » ، أخذت عند هيجل طابعا سياسيا حيا فظهرت له دولة المدينة Polis اليونانية بوصفها مجالا للحياة ، يتيح للفرد ، كل فرد ، أن يحقق وجوده تحقيقا حرا أصيلا ، وأن يحقق ذاته فى هذا المجال ، أى الوطن • ولا مجال هناك لوطن (آخر) يقوم هناك ، وراء هذا الوطن الأرضى • فالذى يعيش فى « وطنين » أو عالمين ، لايعيش فى أى منهما ، ويفقد بالتالى ذاته • وهكذا • تقتضى الحرية وحدة السياسة والدين : فالاله عند الآثينيين هو آثينا •

واذا كانت دولة المدينة اليونانية ، كما قال هيجل ، « دارا صغيرة » يشعر كل فرد فيها بالألفة ، فان ألمانيا هى كالبناء القوطى الضخم الذى هجرته الحياة والسعادة والحرية • على هذا النحو من المقابلة بين « نعيم » اليونانيين وحريتهم وبين « شقاء » الألمان وعبوديتهم - كان يمضى هيجل الطالب فى نقد الوضع الذى كان قائما فى ألمانيا فكان يأخذ على الألمان نزعتهم الفردية الأنانية ، وجريهم وراء المصلحة الخاصة الشخصية ، وبالتالى انقسامهم على أنفسهم وعدم مشاركتهم فى أمور الدولة العامة ، لذلك كانت

---

1. Papaioannou, K., Hegel, Paris, Editions Seghers, 1961, P. 26.

الدولة بالنسبة لهم شيئا آخر غريبا عنهم وقوة معادية لهم ، مما دفع كل فرد الى الحفاظ على حريته خارج الدولة وبمعزل عنها ، أى فى داخله (١) .

وقد كان شغل هيجل الشاغل فى هذه الفترة من حياته أن يدرك تلك القوة التى ولدت ، فى اليونان القديمة ، هذه الوحدة الحة التى ربطت بين جميع مجالات الحضارة ، والتى ولدت التطور الحر لجميع قوى الأمة . وقد وجد هذه القوة الخفية فيما أسماه « بروح الشعب » Volksgeist وليست روح الشعب أمرا أو كيانا صوفيا غيبيا ، وانما هى مجموع الشروط الطبيعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية التى تحدد كلها التطور التاريخى للأمة . يقول : « ان روح شعب ما ، أى تاريخه ، ودينه ، ودرجة الحرية السياسية التى وصل اليها - كلها عناصر لا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر ... بل انها لتتشابك كلها فى رابطة واحدة . فالتاريخ ، والدولة ، والدين ، هم رفاق ثلاثة ، لا يعمل الواحد منهم بمعزل عن الآخرين ، وثمة تأثير متبادل فيما بينهم »(٢) .

وبعبارة أخرى فان « روح الشعب » ، كما اتصورها هيجل فى فترة توبنجن ، كانت أقرب ما تكون الى تصور منتسكيو عن « الروح العامة L'esprit général » التى هى محصلة « لعوامل أو عناصر عديدة » . لكن هذه المحصلة هى عند هيجل عبارة عن « كلية حية » تتكامل فى داخلها وتتفاعل هذه العوامل أو العناصر المختلفة : من تاريخ وسياسة ودين ، التى ينتقل عبرها مضمون هذه الكلية الحية .

على أن هيجل فى هذه الفترة كان يؤكد دور الدين فى تشكيل روح الشعب ، الى الحد الذى يستحيل معه قيام دولة المدينة اليونانية من جديد عن طريق العمل السياسى وحده ، وفى غيبة عن الدين . ذلك أن « تشكيل

---

1. Bourgeois, B., **la Pensée Politique de Hegel**, Paris, P.U.F., 1969, PP. 28-29.

2. Hegel, **Werke I. Fruehe Schriften**, Fraukfurt, Suhrkamp, 1971, S. 41.

سوف نعتمد على هذا المجلد الأول من النشرة الحديثة لأعمال هيجل .

روح الشــــعب انما هو من شأن دين الشــعب Volksreligion من ناحيـــة والعلاقات السياسية من ناحية أخرى »(١) . واذا كان التاريخ (أو الزمان) للشعب اليونانى « أباه » ، والسياسة « أمه » ، فان الدين هو « مرضعته » ، أى أن الدين بحسب هذا التشبيه ، انما هو ذلك العنصر الهام الذى يعمل على نمو روح الشــعب وبقائها .

الدين الذاتى والدين الموضــــوعى :

كان من الطبيعى أن تتأثر نظرة هيجل الى الدين بهـذا الحب الجارف لليونان القديمة . فالدين فى نظره يجب أن يكون ، كما كان عند اليـونانيين القدماء ، قوة حية تنمو فى الحياة الواقعية للعصر . كتب ، فى عدة صـفحات تبقت لنا مما كتبه فى نهاية فترة توبنجن (عام ١٧٩٣) وتعـــرف باسم « شذرة توبنجن "Tuebinger — Fragment" » ، يقول « لا يجوز تعلم الدين من الكتب ، ولا أن يقتصر على العقائد الجامدة ، أى لا يجب أن يكون الدين لاهوتيا ، بل الأحـرى أن يكون قوة حية تزدهر فى الحياة الواقعية للشعب ، أى فى عاداته ، وتقاليده ، واعماله واحتفالاته ... يجب أن يكون شعبيا عاما ، لا كهنوتيا خاصا (بطائفة معينة)... لا يجب أن يكون الدين أخرويا ، بل دنيويا انسانيا . وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية ، لا أن يمجد الألم والعذاب والحياة الأخرى ، كما هو الحال فى المسيحية »(٢) .

وانطلاقا من هذه النظرة الى الدين يميز هيجل بين نوعين من الدين : ودين ذاتى هو الجـانب الحى من الدين وقد صـار حيـاة دينية . واذا كان دين موضوعى ، هو اللاهوت Theologie من حيث هو نسق من الحقائق ، اللاهوت ـ هذا النسق من المعارف الذى نثقل به ذاكرة الأطفال وأذهانهم ـ مجـرد « حرف ميت ein totes kapitel » ، أى ألفـاظ جامدة محفوظة ، فان الدين الذاتى هـو وحـده الذى يستحق ، عنـد هيجل . اسم « الدين Religion » ، لأنه يتعلق « بالقلب » ويتصـــل بالعـواطف والمشاعر ،

---

1. ibid, S. 42.
2. ibid., S. 13.

ويتحول الى أفعال وأعمال • وعنـــدما يتكلم عن الدين فهــو يقصد الدين الذاتي ، أي دين الشعب Volksreligion (١) حيث تكون مهمته الرئيسية هي العمل على رفع روح الشعب والسمو بها(٢) •

بهذا المعنى يصبح الدين عاملا من عوامل « تأصيل » لانسان وتثبيته في الأرض ، يصير حياة أرضية ، لأنه موجود في « القلب » (رمز كل ما هو حي عند هيجل)ويترجم تلقائيا الى أعمـال وأفعـال • هكذا كانت الديانة الشعبية عند اليونان • أما اذا تحول الدين الى لاهوت جامد ، اى ألفـــاظ ميتـة باردة ، تختزنهـــا « الذاكرة » وتحفظهـا وينظمها الذهن أو الفهم Verstand في نسق ، فانه يحـــول بذلك بصر الانســـان عن الأرض الى السماء ، حيث عالم « المـاوراء » ، أى أنه يصبح عاملا من عوامل اغتراب الانسان وشقائه •

وهذا ما قامت به المسيحية عندما تحولت ، على أيدى رجال الكنيســة « اللاهوتيين » في عصره ، الى مجرد لاهوت عقيم ، يعجز عن القيام بأى دو اجتماعي فعال في حياة الناس (٣) • كتب هيجل يقول : « ان ديننا (يقصد المســيحية) يريد تعليم النـــاس أن يكونوا من مواطنى السماء ، يوجهــون أبصارهم دائما الى أعلى ، وهذا هو السبب في ان العواطف الانسانية تصبح بالنسبة لهم غريبة fremd »(٤) •

---

1. ibid., S. 14.
2. ibid., S. 12.

(٣) قارن نقد هيجل للاهوتيين في عصره بنقد التوحيدى لرجال الدين الذين يهتمون بحفظ القرآن الكريم ، دون أن يسرى شيء مما حفظوه في سلوكهم العملى • يقول التوحيدى في كتابه « الاشارات الالهية » : « والعجب أنك — أيها العالم الفقيه ، والأديب النحوى — تتكلم في اعرابه وغريبه (يقصـــد القرآن الكريم) وتأويله وتنزيله ، وكيف ورد ، وبأى شيء تعلق ، وكيف حكمه فيما خص وعم ، ودل وشمل ، وكيف وجهه ، وكيف ظاهره وباطنه ، ومشتمله ورمزه ، وماذا أوله وآخره ، وأين صدره وعجزه ،وكنايته وأفصاحه ، وكيف حلاله وحرامه ، وبلاغته ونظامه ، وغايته ودرجته ومقـامه ، ومن قرأ بحرف كذا وبحرف كذا — ثم لا تجد في شيء مما ذكرتك به ، ووصـفتك فيه ، ذرة تدل على صفائك في حالك وادراكك مالك ، بل لا تعـرف حلاوة حرف منها ••• فعلمك كله لفظ ، وروايتك حفظ ، وعملك كله رفض

4. Werke I, S. 42.

هنا ترد ، ولأول مرة عند هيجل ، الكلمة الألمانية fremd • ترد فى سياق عام ، يمكن أن نسميه : نقد الاغتراب الدينى • ومؤدى هذا النقد أن المسيحية فى صورتها اللاهوتية الجامدة وبوصفها أقوالا محفوظة وبتوجيهها اهتمام الانسان الى عالم السماء ، قد انتزعت الانسان انتزاعا من عالم الأرض والواقع ، فصار منفصلا وغريبا عنه • وهذا على العكس من ديانة اليونان التى كانت ديانة « القلب السعيد » و « العواطف » الجميلة و « العمل » الأرضى ،وديانة الشعب « الحر » سياسيا •

العقـــل والحـــرية

(برن ١٧٩٣ — ١٧٩٦)

فى عام ١٧٩٣ تخرج هيجل من معهد توبنجن الدينى • لكنه لم يدخل فى سلك الكهنوت ، وآثر الاشتغال مدرسا خصوصيا فى مدينة برن عاصمة الاتحاد السويسرى • وقد أفاد من اقامته فى هذا البلد الغريب • فمن ناحية اهتم بدراسة « كيفية التركيب الاجتماعى والسياسى لمجتمع الأشراف فى برن ، ولاحظ ألاعيب السياسة فى هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ••• وقد كتب هيجـل فى ذلك الى شلنج يقول : ان المؤامرات والدسائس فى قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئا أمام مانراه هنا فى برن . ولابد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطى أن يمضى هنا فترة عيد الفصح ، وهى الفترة التى تتم فيها تجديد انتخابات مجلس المائتين »(١) • ومن ناحية أخرى ، وجد متسعا من الوقت ، لكى يقرأ بعناية شديدة بعض الكتب الأساسية التى كان لها أكبر الأثر فى تفكيره ، مثـل كتب كنت فى « النقد » ، وخاصة كتابيه « نقد العقـل العملى » و « الدين فى حدود العقل » ، وكتاب شلر « رسائل فى التربية الجمالية للانسان » ، وكتاب جيبون « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » •

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى ، **المثالية الألمانية : شلنج** ، القـاهرة النهضة العربية ، ١٩٦٥ ، ص ٨٠ •

على ضوء ألوان الاهتمام والقراءة هذه ، اثار هيجل فى هذه الفترة السؤال التالى ، كيف تحولت الديانة اليونانية ، وهى الدين الشعبى الذى يمجد الحرية والفرح والسعادة الأرضية ، الى ديانة هى المسيحية - تتميز بالجهامة والحزن والاستسلام ، تدعو الى الهرب من هذا العالم الأرضى الى ما وراءه ؟ بعبارة أخرى : كيف ظهر الاغتراب من حيث هو شقاء ، وتمزق ، وفقدان للحرية ، ومتى نشأ ؟ •

الحرية والاغتراب :

الاجابة المباشرة عن السؤال السابق يمكن التماسها في صفحتين ، على جانب كبير من الأهمية ، بقيتا مما كتبه هيجل فى عام ١٧٩٤ • فعلى الرغم من أهميتهما بالنسبة الى موضوع « الحرية والاغتراب » ، فانهما بمثابة ارهاص أو نواة لفلسفة فىالتاريخ • اذ كانت المشكلة الرئيسية فيهما هى مشكلة العلاقة بين التاريخ ، والسياسة ، والدين • وكان المنظور الذى تناول هيجل من خلاله هذه المشكة هو : شعب اليونان الحر سياسيا ودينيا ، وهو نفس المثل الأعلى الذى كان يعتنقه فى فترة توبنجن ، ولكن مع اختلاف ، لابد من ذكره ، وهو أن هيجل فى توبنجن كان ينسب الى الدين دوراً مميزاً فى تشكيل روح الشعب ، فهو للشعب مرضعته ، حسب التشبيه الذى أخذه عن أفلاطون • أما فى هاتين الصفحتين فقد بدأ ينظر الى التاريخ السياسى على انه هو العنصر الحاسم بالنسبة الى روح الشعب • وما الدين الا مجرد تعبير عن هذه الروح فى صورة دينية •

فى هاتين الصفحتين ، اللتين سوف نطلق عليهما اسم « شذرة ١٧٩٤ » لكى يسهل علينا الاشارة اليهما ، يميز هيجل بين ثلاث مراحل فى تاريخ الغرب : مرحلة العالم القديم ، ومرحلة العصور الوسطى ، ومرحلة العالم الحديث •

ان العالم القديم فهو عصر الجمهوريات الحرة (اليونان فى المقام الأول وروما وقت مجدها وفى عصرها الجمهورى) ، حيث تحققت الحرية السياسة تحققا كاملا ، وحيث كان الانسان الجمهورى الحر يضحى بنفسه ، عن طيب

خاطر ويفرح ، فى سبيل وطنه • وقد كانت هذه التضحية هى التى تؤلف ، على وجه التحديد ، فضيلته المدنيــــة الوطنية oeffentliche Tugend أو هى « فكرته Idee » التى تحقق له اشباعا ورضا كاملين • ولم يكن ينتظر من وراء أداء واجبه هذا جزاء أو تعويضا ، ذلك لأنه لم يكن على يقين بوجود حياة أخرى فى عالم « الماوراء » •

لكن ، وأسفاه ! ان هذا البطل التراجيدى الذى كان يضحى بنفســـه فى سبيل وطنه لم يعد له وجـود • والسبب فى ذلك يرجع الى الاســتبداد السياسى • فقد أعقب الجمهورية اليونانية والجمهورية الرومانيــة والشــعب الحر ، وضع سياسى آخر يتميز بطغيـــان الملوك والأمراء واستبدادهم • فى هذا الوضع اختفت كرامة الدولة وجلالها ، فلم تعد هناك فضيلة مدنيــة أو وطنية ، ولم يعد الانسان يتمتع بالحرية ، بل وفقد الثقة بنفسه،وبجميع الأفكار الخلقية • على أن الفساد الخلقى للانسان وضعفه ، وطاطته العميا، لنزوات الطغاة والمستبدين ، قد انعكس كله فى دين (هو المسيحية) يدعو الى الدعة والاستكانة والتواضع ، ويذهب الى أن الانســان عاجز عن فعل الخير ، لأنه فاسد بطبعه • وسط هذا البؤس والشقاء توجه الانسـان الى السماء ، طالبا العزاء والجزاء • فبعد أن فقد آلهته ، ونفسه ، وكل يقين داخلى بالله والخلود ، أصبح بحاجة الى تأكيدات خارجية ، أى الى معجزات، ومواعظ ، لكى يتجدد فى نفسه الايمان بحياة مقبلة • لقد كان بحاجة الى فرد ، أو شخص (هو المسيح) يستطيع أن يتخذ منه أنموذجا ومثالا يثير الاعجاب • ولما كان الوطن لم يعد شيئا بالنسبة الى المسيحى ، فقد تقوقع هذا الأخير داخل حياة خاصة تماما ، لا يهتم بالوطن وانما بتحسين مستوى معيشته فقط • وهنا تكمن أخلاقه ، حيث يؤلف من أجلها نسقا من الحكمة العملية • أما كل ما هو جميل وسام فى الطبيعة البشرية ، فقد قام هـؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله ، بأنفسهم ، خارج أنفسهم على ذلك الفــرد الغريب im das fremde Individuum ، ولم يســـتبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنىء فيهم •

لكن عصرا جديدا قد بدأ ، مع ظهور كبار الفلاسفة من ناحية ، وقيــام

الثورة (الفرنسية) من ناحية أخرى • وأخيرا استرد الانسان وامتلك من جديد Wieder aneignen ما فى الطبيعة الانسانية من جمال ، وأصبحنا نستكشف فى أنفسنا الأفكار الأخلاقية العظيمة فى جلالها وبهائها ، بينما فقدت مشاغل الحياة والمعيشة أهميتها • وبدلا من أن نتواضع ، أصبحنا نعتز بأنفسنا ونثق فيها • وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح ، بدأنا نفهم أن عملنا Werk ، وملكتنا Eigentum تنتمى الينا • لقد أخذت فردية المسيح تفقد أهميتها ، واختفى مذهب فساد الانسان • وأما الدين الذى يأخذ دائما طابع أو لون العصر ويتأثر بدساتير الدولة Staatsverfassuugen وأنظمتها السياسية فقد بدأ يكتسب قيمة خاصة وحقيقة ومستقلة (١) •

تلك هى شذرة ١٧٩٤ بعد أن قسمناها الى ثلاث فقرات بحسب المراحل أو العصور الثلاثة التى مر بها تاريخ الغرب الأوربى • وهى العصور تمثل عند هيجل ثلاث لحظات : ١ ـ فالعصر القديم ، عصر الجمهوريات الحرة ، يمثل لحظة الحرية • ٢ ـ والعصور الوسطى المسيحية ، عصر الأباطرة والطغاة المستبدين ، يمثل لحظة الاغتراب ، أى فقدان الحرية • ٣ ـ وأخيرا العصر الحديث ، عصر الثورة الفرنسية ، يمثل لحظة استرداد الحرية ، أى قهر الاغتراب •

والجدير بالملاحظة أن الكلمة الألمانية fremd (غريب) ترد فى هذه الشذرة للمرة الثانية بعد ما وردت فى « شذرة توبنجن » للمرة الأولى ، وعلى الرغم من أن السياق العام لكليهما هو نقد الاغتراب الدينى ، الا أن الكلمة ترد هنا فى جملة يمكن أن نعدها بداية التعريف الفنى للاغتراب عند هيجل ، الا وهو نقل ما هو سام وجميل فى الطبيعة الانسانية الى موجود آخر غريب • فما هو ملكى يصبح خلال عملية النقل هذه شيئا غريبا عنى • هذه العملية هى ما سوف يطلق عليه فيما بعد « مصطلح » الاغتراب

---

1. Werke I, S. 99 - 101.

ومن ناحيــة أخرى نجد فى هذه الشــذرة الكلمة الألمانية Entfremdung • Wieder aneignen (يســترد ، يمتلك من جـديد) للدلالة على عمليــة اســترداد الصــفات التى نقلها الانسان الى آخر غيره ، فيقضى بذلك على الاغتراب •

على أن هذه الشذرة بما فيها من لحظات ثلاث تمثل : الحرية أو فقدان الحرية (الاغتراب) واسترداد الحرية (قهر الاغتراب) ، لا يمكن أن تفهم الا من خــلال الوضع التاريخى بالغ التعاســة والتازم الذى كان يعيش فيه هيجـل • فقد كان الألمــان فى عصره مغـتربين ، بمعنى أنهم قد نقـلوا ما فى طبيعتهم من صفات سامية جميلة ووضــعوها فى أيدى الأمراء والنبلاء ، فصاروا فى أيديهم كالسلع تباع وتشترى • وذهب هيجل الى أن تهــر هذا النــوع من الإغتراب لن يكون إلا باســترداد الانسان لصــفاته ، وخاصة الحرية ، وامتلاك ذاته من جديد • ولذلك قال فيما بعــد : « ما على جيلنــا الا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز (أى صفات الكمال الانسانة ، والحرية بوجه خاص) التى بعثرها أسلافنا لحساب السماء » •

ولئن كان الدين المسيحي ورجال الكنيســة اللاهوتيون قد تضــافرت جهودهم مع جهود الطغاة والمستبدين من رجال الســياسة فى ابقاء الانسان الألمــانى فى حالة من العجــز السياسى وفقدان الحرية ، فان كبار الفلاسفة هم ، فى نظر هيجل ، القادرون على تبديد الهالة التى أحاطت بهؤلاء جميعا ، وفى استطاعتهم تبصــير النــاس بالحرية الكامنة فيهم والتى تمثل « كرامة الانسان » Wuerde ، والاهابة بهم أن يســتردوا هذه الحرية فتكون ملكا (أو قنية) لهم من جــديد • فقد كتب ، فى رسالة الى شلنج عام ١٧٩٥ ، يقول ان أهمية عصره تكمن فى أن الهالة التى أحاطت بكبار الغاصبين وآلهة الأرض قد اختفت ••• فالفلاسفة يبرهنون على كرامة الانســـان ، وسوف يتعلم الناس كيف يشعرون بها، ولن يكتفوا بالمطالبة بحقوقهم، التىتمرغت فى الوحل ، بل انهم ينتزعون هذه الحقوق بأيديهم ، ويجعلونها ملكا لهم •• لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة ، اذ أن الدين قد علم الناس ما أراد

الطغيان أن يلقنهم لياه ، وهو احتقار الانسانية وعجز الانسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة »(١) .

لقد تجاوز هيجل ، فى شذرة ١٧٩٤ ، ذلك النقد العقلى التقليدى للدين الذى كان ينظر الى الدين على أنه « خطأ » وقع فيه الانسان ، وأقام نقد الدين على أساس وجودى تاريخى ، جديد كل الجدة وثورى تماما ، تضمن أصل الثورة التى شنها فيما بعد كل من فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) وبرونو باور (١٨٠٩ — ١٨٨٢) على الدين ، كما تضمن أصل المحاولة التى قام بهـا كل من ماركس ونيتشـه لقلب القيم رأسا على عقب . فالدين لا يبدو ، فى هذه الشذرة ، كما لو كان خطأ بسيطا ، وانما يظهر على أنه « اغتراب » ، فلا ينبغى اذن النظر الى الدين على أساس أنه « معقول » أو « لامعقول » بل يجب أن يفهم وأن ينقد بوصفه تعبيرا عن « شقاء » الانسان و « بؤسه » و « تمزقه » . لذلك نرى هيجل يهيب بالانسان أن يسترد «كنوزه » التى اغتربت عنه لحساب من فى السماء ، يستردها بوصفها ملكه هو . وقد قال انجلز (١٨٢٠ — ١٨٩٥) فيما بعد : « بفضل فويرباخ تلميذ هيجل — هبطت السماء الى الأرض ، وتبعثرت كنوزها ، كما لو كانت أحجارا على قارعة الطريق ، وما على المرء الا أن يحاول التقاطها وجمعها »(٢) .

والواقع أن تلاميذ هيجل من الفلاسفة المعاصرين لم يفعلوا شيئا سوى أن دفعوا برنامج الاسترداد Weideraneignung ، الذى صاغه هيجل لأول مرة فى هذه الشذرة ، الى أقصى نتائجه ، من ذلك مثلا ما يقوله الماركسيون عن ضرورة « استرداد » الطبقة العاملة لطاقتها على العمل ووسائل الانتاج

---

(١) مقتبسة فى ماركيوز ، **العقل والثورة** ، ص ٣٦ .

هذه الرسالة كتبها هيجل فى ابريل ١٧٩٥ ، ردا على رسالة كان صديقه شلنج قد بعث بها اليه ، وقال فيها : « ان الحرية هى البداية والنهاية فى كل فلسفة » . والملاحظ أن الروح الثورية التى تسرى فى رسالة هيجل هى نفسها الروح التى كانت تسرى فى شذرة ١٧٩٤ التى كتبها قبل ذلك بعام واحد .

2. cité Par Papaioannou, Hegel, op cit., P. 25.

لذاته الحقيقية الأصلية التى ضاعت منه وسط الناس ، وفى خضم الحياة اليومية وفى المجتمع الصناعى الآلى .

المسـيح .. نبى كنتى :

فى عام ١٧٩٥ ألف هيجل كتابا كاملا بعنوان « حياة المسيح » ، تناول فيه سيرة المسيح تناولا عقليا علميا ، استبعد معه المعجزات التى روتها الأناجيل عنه . فقد نظر هيجل الى المسيح على أنه انسان مناضل ، وداعية من دعاة العقل والحرية ، أى أنه استبعد الجانب الالهى فى المسيح .

لم يكن هيجل يهدف الى تقديم صورة تاريخيـة دقيقة للمسيح ، بقدر ما كان يهدف الى تقديم صورة حية له ، تتفق - من ناحية مع عصر هيجل ، عصر الايمان بنور العقل Aufklaerung (عصر التنوير) (١) ، ولا تتعارض - من ناحية أخرى - مع الدين الشعبى عند اليونان القدماء ، فقد نقـد المسيح ، بحسب هذه الصورة التى قدمها هيجل فى هذه الفترة ، كل علو ومفارقة ، وصار بشرا مثلنا . فما هو بالأقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة المقدسة (أى الابن) ولا المخلص للبشرية الفاسدة ، وأنما هو مجرد انسان طاهر ، ومكافح ضد الديانة اليهودية التى تقوم على أساس الطاعة والخضوع لتشريع خارجى ، مستمد من سلطة خارجية ، هى سلطة الوحى . وقد وضع المسيح فى مقـابل هذه السلطة الخارجية سلطة أخـرى ، هى سلطة العقل .

« آمنوا بالعقل » تلك هى دعوة المسيح ورسالته فى نظر هيجـل .

فالعقل - كما يقول - شرارة الهية ، أو قبس الهى ، كامن فى الانسان . وعلى الانسـان أن يهتـدى فى حياته بهدى العقـل وحـده ، دون اعتماد على أية سلطة خارجية(٢) .

---

(١) أنظر فى تفاصيل الصورة العقلية التى قدمها مفكرو عصر التنوير للمسيح والمسيحية مقدمة الدكتورر حسن حنفى للترجمة العربية التى قام بها لكتـاب لسنج « **ترجمة الجنس البشرى** » . القـاهرة دار الثـقافة الجديدة ، ١٩٧٧ .

2. Hegel, **La Vie de Jesus**, trad. francaise Par Rosca. Paris 1928, P. 49.

وهناك فى هذا الكتاب فقرات كثيرة تكتشف ، بوضوح ، عن مدى تأثر هيجل بكنت ، مثل قوله على لسان المسيح « طلب منكم أن تحبوا أصدقاءكم ، وأجيز لكم أن تكرهوا أعداءكم ، لكن الحق أقول لكم : ان لم تقدروا على حب أعدائكم ، فعلى الأقل احترموا الانسانية فيهم » ومثل قوله : « اعمل بحيث يجيء عملك قائما على قاعدة ، تود أن تكون هى القانون العام لجميع البشر » . لكن هيجل على الرغم من تأثره الواضح بكنت فى أمثال هذه الأقوال ، لم يكن يريد - كما أراد كنت - أن يقدم مجموعة من القواعد الأخلاقية العقلية الصارمة التى تحكم سلوك الموجودات الانسانية ، بل كان يريد أن يقدم على لسان السيد المسيح أخلاقا تكون شبيهة بالحكمة الفردية كما نجدها عند سقراط (١) .

على أن الذى يعنينا هنا هو ماذهب اليه هيجل من ان اتباع المسيح قد حولوا دعوته : « آمنوا بالعقل » الى دعوة تقول : « آمنوا بالمسيح » . هنا يتمثل الشقاء والاغتراب ، أى نقل الصفات السامية الجميلة فى الانسان (كالعقل ، الحرية الخ) الى فرد آخر ، هو المسيح . لقد ألهوا سيدهم : المسيح ، وحولوه الى شرط للخلاص . فكيف تم هذا التحول ؟ . بعبارة أخرى ، كيف تحول دين المسيح ، كما تصوره هيجل على نحو عقلى ، لا مجال فيه لاغتراب الانسان عن ذاته ، الى مذهب كهنوتى جامد ، يجعل الانسان مغتربا عن ذاته ، شقيا بائسا ؟ وبعبارة ثالثة ، كيف تحول دين المسيح الذى كان ، فى أصله عند المسيح ، يشبه الدين الذاتى الشعبى عند اليونان الذى يعمل على تحرير الانسان ، الى دين موضوعى لاهوتى ، يعمل على تكبيل الانسان بأغلال وأصفاد ؟

الاستقلال العقلى والاغتراب

الاجابة على الأسئلة السابقة يمكن التماسها فى كتاب ، لم يكتمل ، عن « وضعية الدين المسيحى » ، ألفه هيجل فى نفس العام الذى ألف فيه كتاب « حياة المسيح » أى فى عام ١٧٩٥ .

1. Cf. Peperzak, A. **Le jeune Hegel et la vision morale du monde,** La Haye, Nijhoff, 1960, PP. 60 - 77.

ولكن ، ما المقصود « بالوضعية » Positivitaet ؟ تقول هيجل : « أن الدين يكون وضعيا عندما يتأسس على سلطة خارجية (عن العقل) » (١) وفي موضع آخر » (٢) • ومعنى هذا أن « الوضعية » تقال فى مقابل الاستقلال العقلى ، والحرية : حرية العقل على وجه الخصوص ، التى ما هى الا تحرر من كل شيء يفرض من الخارج • وعلى هذا ، فان « الوضعى » هو كل ماهو مفروض على الانسان ، عن طريق السلطة ، ويتعارض مع ما فى الانسان من تلقائية ، وحيوية ، وحرية • والدين « الوضعى » هو الدين فى جانبه « الجامد » أو « الميت » و « العرضى » • انه بعبارات فترة توبنجن ، الدين الموضوعى ، أو اللاهوت • وينشأ الاغتراب نتيجة الخضوع أو الطاعة العمياء لسلطة أخرى (كالوحى أو الكنيسة) غير سلطة العقل •

وكما ميز هيجل ، فى فترة توبنجن ، بين الذاكرة والفهم من ناحية ، والقلب من ناحية أخرى ، فاننا نراه يميز فى هــــذا الكتـــاب ، بين الفهم Verstand والعقل Vernunft • أما الفهم فهو على وجــه التحديد العقل الصارم ، الجامد ، الميت ، كما نجده عند فلاسفة عصر التنوير ، هو أداة الدين الوضعى أو اللاهوت ، ويدرك الجزئى بمعزل عن الكلى • وأما العقل فهو القوة التى تدرك الواقع فى شموله ، ولها معرفة بالتاريخ • أنه يرادف الحكمة ، أو الحياة — وهو يدرك الجزئى الذى يتجسد فيه الكلى •

ونعود الى السؤال الذى طرحناه من قبل : كيف تحول دين المسيح ، الذى كان يستهدف تحرير الانسان واستقلاله العقلى ، الى ديانة وضعية ، تستعبد بمؤسساتها (وعلى رأسها الكنيسة) وعقائدها الجامدة ، الانسان ؟ •

لقد كان المسيح حكيما كسقراط ، يدعو الى الايمان بالعقل • ولكن — وهذا هو الفرق بينه وبين سقراط — جاء اتباعه من بعده وحولوا دعوته

---

1. Werke I, S. 108.

2. ibid, S. 111.

الى ايمان بسلطة خارجية والى نحلة دينية • ويتوقف هيجل طويلا عند الحواريين باعتبارهم أحد الأسباب الهامة فى تحويل دين المسيح الى ديانة وضعية • ففى نظره أن الحواريين كانوا يتميزون — من حيث علاقتهم بسيدهم المسيح — بخضوع وخشوع شديدين وشجاعة وعناد بالغين • صحيح أن المسيح كان يعمل على توسيع مداركهم ، لكنه أخفق فى تخليص أذهانهم من المعتقدات اليهودية التى كانت شائعة ، فضلا عن أن عنادهم وضيق أفقهم قد حالا بينهم وبين فهم دعوة المسيح الحقيقية وجوهر مذهبه ، فلم يحفظوا أقواله بأمانة ، بل أضافوا اليها من عندهم •

واذا كانت فلسفة سقراط لم تفسد ولم تتحول الى عقيدة جامدة ، فذلك لأن أتباع سقراط لم يكونوا كأتباع المسيح • فقد كان كل من أفلاطون وأرسطو مفكرا مستقلا ، وأكثر عمقا من الحواريين • فالمعروف أن هؤلاء قد هجروا الحرف المهنية التى كانوا يشتغلون بها ، من أجل الاتصال بالمسيح اتصالا كاملا ، ولم يكونوا يهتمون بالأمور السياسية العامة التى تتعلق بالشعب أو الوطن ، اذ كان أفقهم محدودا بشخص المسيح فقط • أما اتباع سقراط فقد كانوا ، على العكس من هؤلاء ، يحبون فى سقراط فضيلته وفلسفته ، وكانوا يحبون كفاحه من أجل وطنه ، وممارسته ، وبشجاعة المواطن الكامل ، للحقوق المدنية • لم يرض أتباع سقراط أن يكونوا مجرد وسائل عاجزة فى يده ، بل أنشأوا المدارس الفلسفية التى تعبر عن آرائهم الخاصة • أما حواريو المسيح فقد حولوا المسيحية الى ديانة وضعية انتشرت فى دول أوربا ، وكانت عاملا من عوامل اغتراب الانسان (١) •

فالانسان حين يدخل المسيحية فى صورتها الوضعية يقوم «بتغريب» ، أى ينقل ، حريته فى التفكير ، بل ان شخصيته كلها تغترب عنه وتنتقل الى الجماعة المسيحية (أو الكنيسة) التى تفكر نيابة عنه • يقول هيجل •

---

1. ibid, S. 120.

« انى عندما أكون مقتنعا بحقيقة مذهب من المذاهب الفلسفية ، فانى أحتفظ لنفسى بحق تغيير هذا الاعتقاد ، متى أراد عقلى ذلك وهذا على العكس مما يحدث عندما يدخل شخص ما فى الجماعة المسيحية ، فانه يتخلى عن الحق الذى يقرر لنفسه بمقتضاه الصواب والخطأ ، وينقله الى هذه الجماعة التى تقرر له ... ويسلم بواجب القبول لكل ما تقرره بمعزل عن عقله ، بل وضد عقله . انه ليسلم بواجب اخضاع ارادته لأغلبية الأصوات ، أى للارادة العامة . فهكذا تجرى الأمور فى العقد الاجتماعى . على أن هذا الخضوع من شأنه أن يثير فى الانسان شعورا بالقهر . ولا يمكن تخيل مثل هذا الوضع»(١) .

ان حرية العقل عند هيجل تتمثل فى اتباع العقل قوانينه الخاصة التى يشرعها بنفسه ولنفسه ، وهى تتعارض مع ذلك التشريع « الغريب fremde الذى تسنه الكنيسة وتفرضه — قسرا — على الأفراد الذين يدخلون المسيحية . فقد حاولت الكنيسة تحقيق أهدافها عن طريق خنق Ertoetung كل حرية للارادة والعقل (سواء كان العقل النظرى أو العملى) (٢) .

وفى قسم ثان من « وضعية الدين المسيحى » أوضح هيجل دور الكنيسة فى تثبيت هذه الوضعية المتمثلة فى الاعتماد على سلطة أخرى خارجية غير سلطة العقل بقوانينه النابعة من داخله ، فذهب الى القول بأن الكنيسة كانت فى الأصل مجتمعا حرا ، يتألف من مجموعة من الأصدقاء ، لكل منهم حق الدخول والخروج منه ، متى شاء . لكنها تحولت بالتدريج الى دولة تكبت حرية الأفراد فى التفكير . وهنا يبلغ الدين المسيحى ، فيما يرى هيجل ، أقصى درجة من درجات الوضعية والسلطة الاستبدادية ، ذلك أن القانون الخلقى لم ينبع من داخل نفس الفرد ، وانما هو مفروض عليه من الخارج أى من الكنيسة ، ويصبح كأنه شىء جامد معطى ، بلا روح . « على أن خضوع الانسان لمثل هذا القانون المفروض عليه قسرا من الخارج ، هو مما يتنافى مع حقوق العقل ...

---

1. ibid, S. 140.
2. ibid, S. 141.

« أن الامبراطورية التى تدير أمورها الكنيسة انما هى امبراطورية جائزة، لأنه لا يوجد فيها انسان يستطيع أن يسن قانوناً لنفسه ، أو أن يأخذ بما يمليه عليه عقله ٠٠٠ ان مثل هذا الانسان الخاضع لقوانين تفرض عليه من الخارج انسان مغترب عن ذاته ، وهو بهذا الاغتراب Verasserung يتوقف عن كونه انسان » (١) ٠

تلك هى الخطوط العريضة لكتاب هيجل الذى لم يتم : « وضعية الدين المسيحى » ، عرضناها بايجاز شديد ، من زاوية ذلك التقابل أو التعارض الذى ارتآه هيجل بين الاستقلال العقلى الذى هو حق من حقوق الانسان التى لا يستطيع التنازل عنها دون أن يتنازل عن انسانيته وبين الخضوع لسلطة خارجية غير سلطة العقل ، خضوعا يؤدى بالانسان الى « التوقف انسانا » ، أى بين الحرية والوضعية ٠

و « الوضعية » تظهر فى هذا الكتاب وكأنها هى الاغتراب ، أو مظهر أساسى من مظاهر الاغتراب ٠ صحيح أن هيجل لم يكن قد استخدم بعد كلمة الاغتراب ، Entfremrung « كاسم » يدل على عملية نقل الصفات أو الحقوق التى يمتلكها الانسان والتنازل عنها الى سلطة أخرى (الكنيسة)، لكنه كان يستخدم الكلمة : غريب fremd « كصفة » ينعت بها ذلك التشريع الذى تفرضه هذه السلطة الأخرى فرضا على الانسان ، مما يحول بينه وبين تحقيق وجوده الأصيل ، بوصفه انسانا حرا ٠ بل اننا نراه يستخدم ، فى النص الأخير الذى أوردناه منذ قليل ٠ الكلمة الألمانية Veraesserung التى سوف يستخدمها فيما بعد من بين كلما أخرى ، للدلالة على عملية الاغتراب ، بمعنى نقل الملكية ، وهو المعنى الذى رأيناه عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعى ، وان كان نقل الملكية عند هيجل يؤدى ليس فقط الى فقدان الحرية بل وأيضا الى فقدان الوجود والحياة ٠

والحق أن لوكاتش هو الذى يرجع اليه الفضل فى بيان أهمية مقولة

1. ibid, S. 190.

الوضعية بالنسبة الى تطور هيجل واتجاهه نحو الفلسفة الجدلية • فقد كتب ، فى مؤلفه عن « هيجل الشاب » ، يقول « ان الصورة التى بلغتها فلسفة هيجل الآن (يقصد حتى كتاب « وضعية الدين السيحى ») والتى تقابل بين الفاعلية المستقلة للذات وحريتها وبين الموضوعية الخالية من الحياة أى الوضعية ، لتتضمن أصل واحدة من المسائل الرئيسية فى الجدل الهيجلى والتى ستتطور فيما بعد ، وأعنى بها هذا الذى يقصده هيجل عادة بعد ذلك بالمصطلح : تخارج أو اغتراب Entaeusserung ••• والذى يتضمن كل مشكلة الموضوعية سواء فى الفكر ، أو فى الطبيعة ، أو فى التاريخ » (١)•

فالذات حين تضع موضوعا ، أو بتعبير آخر حين يتخارج موضوع ما ويغترب عن الذات التى أبدعتـــه (وهو ما قد أطلقنا عليه من قبل اسم « الاغتراب الميتافيزيقى ») ، فان هذا الموضوع ، اذا ما هجرته الروح التى تبعث فيه الحياة ، ليتعرض للجمود ـ والتشيؤ ، أى يصير «وضعيا»: الأفكار والأعمـال ، والفلسفـات ، والدساتير السياسية •• وغير ذلك من ابداعات حية ، معرضة كلها لمثل هذا المصير : الوضعية •

ونقد الوضعية هو فى جوهره رفض للخضوع والعبودية من أجل الحياة والحرية ، وهو النقد الذى يمكن التماس بداياته عند الأنبياء فى ثورتهم على الوثنية • فالانسان الوثنى هو ذلك الانسان الذى يقوم باخراج ونقل قوته وقدراته الحية ويجسدها فى وثن ، ثم يعبد هذا الوثن الذى هو من ابداعه • لقد انصبت قواه الحية فى « شىء » وتفرغت فيه • وهذا الشىء ـ وقد أصبح وثنا ـ لا يشعر به الانسان بوصفة نتيجة لجهده ، بل بوصفه شيئا آخر سواه ، عاليا وغريبا عنه ، فيعبده ويخضع له (٢) •

---

1. Lukacs, G., Der junge Hegel, Berlin, Aufbau Verlag, 1948, S. 105.

(٢) فى « العهد القديم » نجد هذا النقد للوثنية الذى ما هو الا نقد للوضعية والتشيؤ ، ففى « سفر المزامير » نقرأ هذه الآية (١٣٥) التى تقول ان أصنام الأمم فضة وذهب ، عمل أيدى الناس ، لها أفواه ولا تتكلم ،

على أن نقد هيجل « لوضعية » الدين المسيحى ، وان كان يستهدف اظهار ما فى تدين رجال اللاهوت الجامدين من وثنية ، ان جاز هذا التعبير ، فانه كان يرمى أساسا الى نقد العبودية التى صار عليها الانسان فى عصره . اى أن نقده للوضعية فى الدين ، أو الاغتراب الدينى لم يكن ينفصل عن نقد للعبودية السياسية أو الاغتراب السياسى . ولذلك ، فاننا لا نعدو الصواب ان قلنا ان كفاح هيجل ضد الدين فى صورته الوضعية انما هو فى الحقيقة الأمر كفاح سياسى ضد الاستبداد والطغيان ، دفاعا عن الحرية السياسية المفقودة فى مجتمعه . فما دام الدين والسياسة قد لعبا - كما جاء فى رسالته الى شلنج - لعبة واحدة ، « اذ أن الدين قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم اياه ، وهو احتقار الانسانية وعجز الانسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة ، فان استرداد الحرية التى جسدتها دولة المدينة اليونانية فى العالم القديم والتى ابتعثتها الثورة الفرنسية فى العصر الحديث يتطلب هدم هذا الدين الوضعى الذى أفسد نفس الانسان الى الحد الذى جعله يقبل العبودية السياسية ويرضى بها .

وقد قام هيجل بنفسه ، فى هذه الفترة من تطوره الفكرى ، بعملية التهديم أو التقويض لما فى المسيحية من وضعية وجمود . لكنه لم يتبع فى ذلك أسلوب الهجوم المباشر ، أى نقد المسيحية من خارجها ، بل نراه يتبع منهجا ، أو ان شئت قلت : تكتيكا ، آخر يتمثل فى توجيه النقد من داخل

لها أعين ولا تبصر ، لها آذان ولا تسمع . كذلك ليس فى أفواهها نفس . مثلها يكون صانعوها وكل من يتكل عليها » . فى سفر أشعياء (لاصحاح الثانى) نقرأ هذه الآية : « وامتلأت أرضهم أوثانا . يسجدون لعمل أيديهم، لما صنعته أصابعهم وينخفض الانسان وينطرح الرجل ، فلا تغفر لهم » .

أما حديث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذى قال فيه : « يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد أمر دينه » ، فهو أكثر جذرية وعمقا من نقد أنبياء اليهود للوثنية . فهذا الحديث ان دل على شىء فانما يدل ، فى اعتقادنا ، على وعى نافذ بأن الدين قد يتعرض هو نفسه وبمرور الزمن لتفسيرات جامدة ، من شأنها أن تبعده عن جوهره الحق الحى ، فيستبدل بالروح الحرف ، ويقوم الدين الجامد المقفل مقام الدين المتجدد المفتوح . ولذلك ، فلابد من ظهور مجدد ، كل قرن من الزمان . كيما يكسر الجمود الذى يلحق بالدين ، ويكتشف عن روحه النابض بالحياة ، فينمو ، ويزدهر فى قلب كل عصر عصر .

المسيحية ذاتها ، وذلك بأن يحارب الخطأ ، وهو هنا المسيحية فى صورتها الوضعية التى كانت قائمة فى عصره ، عن طريق اظهار الحقيقة ، وهى هنا المسيح ، اى العقل والحرية : المثل الأعلى لهيجل الشاب .

وقبل أن ننتقل الى الفقرة التالية من تطور هيجل ، وهى المعروفة باسم « فترة فرانكفورت » ، نود أن نعرض لعدة صفحات كان قد كتبها قبل مغادرته لبرن ، أى فى عام ١٧٩٦ . وهذه الصفحات التى تبقت لنا (فقد فقدت منها صفحات البداية والنهاية) بالغة الأهمية ، لانها تعد فى وقت واحد تلخيصا لما سبق أن ذكره وتمهيدا لما سوف يذكره فيما يتعلق بفكرتى « الحرية الاغتراب » .

الله - المرآة :

رأينا « فكرة » الاغتراب ، فى شذرة ١٧٩٤ ، حين تكلم هيجل عن نقل كل ما هو سام وجميل فى الطبيعة الانسانية الى فرد آخر غريب ، هو المسيح . وفى هذه الصفحات ، التى سوف نطلق عليها اسم شذرة ١٧٩٦ ، نجد نفس الفكرة ، ولكن مع فارق هو : أن الموجود الآخر الغريب الذى ينقل اليه الانسان صفاته أصبح هو الله بدلا من المسيح . وهذا النقل للصفات التى يمتلكها الانسان ، أى الاغتراب ، لا يكون - فى الشذرتين على السواء - الا حين يعيش الانسان فى وضع تاريخى بالغ البؤس والشقاء ويتميز أساسا بفقدان الحرية السياسية .

ولندع هيجل يحدثنا عن الحرية : كيف تكون ؟ وعن الاغتراب : كيف ينشأ ، ومتى نشأ ؟ (١) .

كان الدين عند اليونان الأقدمين - وكذلك عند الرومان أيام مجدهم - شعبيا ، يسرى فى جميع مناشط الحياة والدولة . بعبارة أخرى ، كان الدين اليونانى - الرومانى سياسيا ، موجها نحو خدمة الوطن . ولقد كانت «فكرة

---

1. Werke 1, S. 202 - 215.

Idee « الوطن عند المواطن اليونانى أو الرومانى ، هى « مثله الأعلى Ideal » ، هى الهدف النهائى » لعالمه . فقد كان المطلق أو الله عند الاثينيين هو أثينا وعند الرومان هو روما . وازاء هذه الفكرة أو المثل الأعلى، أى الوطن فقدت الذات الفردية والمصلحة الشخصية أهميتها عند هؤلاء المواطنين .

كان المواطنون الجمهوريون القدماء يطيعون القوانين لأنها قوانين وضعوها بأنفسهم لأنفسهم . وكانوا يطيعون الحكام والقادة الذين اختاروهم اختيارا حرا . وكذلك الأمر بالنسبة الى المؤسسات والدساتير السياسية ، كانوا يخضعون لها ، لأنها من انشائهم ووضعهم . فالمواطن القديم اذن كان يخضع لدولة هى دولته ، وقوانين هى قوانينه . وتلك هى الحرية فى نظر هيجل : اى أن يكون الانسان واحدا مع نفسه bei sich ، سواء فى حياته العامة أو حياته الخاصة .

ثم يطرح هيجل هذا السؤال : كيف حلت المسيحية ، وهى ديانة وضعية تقوم على السلطة والاستبداد ، محل الديانة القديمة الشعبية التى كانت ممتزجة بحياة الشعب ؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بقوله : ان السبب فى انتصار المسيحية على الديانة اليونانية الرومانية القديمة يرجع الى ذلك التحول الذى حدث فى داخل المجتمع القديم ، أو بالأحرى الى تغير الوضع السياسى . فالديانة الشعبية القديمة كانت ديانة شعب حر ، فلما فقد الناس الحرية ، بطل - بالتالى - مفعول هذه الديانة ، وأصبحت لا تجد الأفراد الأحرار الذين وجدت من أجلهم . « فما فائدة المدافع لو نفدت الذخيرة ؟ ، وهل تستخدم الشبكة للصيد اذا نضب معين النهر ؟ » .

ولكن ، كيف فقد الناس الحرية ، ومتى كان ذلك ؟ . لقد تكونت فى اعقاب الحروب المظفرة التى خاضتها الدولة الرومانية ، وما صاحبها من تكدس الثروة ، طبقة من العسكريين وأصحاب الثروات الضخمة ، سلم اليها الشعب ، حرا مختارا ، مقاليد الحكم ، وهو على يقين من أن له الحرية أيضا فى سحب الثقة منها وعزلها اذا ما أخفقت فى تسيير دفة الدولة . غير

أن الشعب سرعان ما تبين أن الحرية قد سلبت منه ، ولنه عاجز عن استردادها من أيدى الذين سلموها ونقلوها اليهم ، طواعية واختيارا • لقد تعالى الأباطرة الحكام على الشعب ، ومارسوا عليه كل ألوان الاستبداد والاستغلال • ومن ثم تغيرت عقلية الشعب ، فصار لا يهتم « بالوطن » أو المصلحة العامة اذ تقوقع كل فرد داخل ذاته ألفردية الجزئية ، محاولا الحفاظ على مصلحته الخاصة فقط ، دون أدنى اهتمام بمصالح الآخرين • وبدلا من أن يضحى بنفسه فى سبيل الدولة ، كما كان يفعل الانسان الجمهورى فى دولة المدينة ، اصبح يخاف على نفسه من الدولة ذاتها •

لم يعد الأفراد يعثرون فى داخل قلوبهم على الأيدى أو المطلق ، ومن ثم راحو يبحثون عنه فى مكان آخر ، خارج أنفسهم • ولكن ، أين توجهوا بأبصارهم ، كيما يعثروا على المطلق ؟ لقد تخيلوه قائما هناك ، فى السماء ، أى فى عالم الماوراء • وهذا ما جاءت به المسيحية • فقد قدمت المطلق لهؤلاء الأفراد الذين فقدوا الحرية السياسية ، وعانوا من الشقاء والتمزق ، الها متعاليا ، مفارقا لهذا العالم الأرضى • وهنا يقول هيجل بصريح العبارة : « ان الله انما هو مرآة Spiegel العصر ، تعكس ما يعانيه الانسان» (١) •

ففى نهاية العصر القديم ، أى عند انحلال الامبراطورية الرومانية ، ظهرت علاقة السيد ـ بالعبد ، التى هى الأساس الوجودى لذلك « التمزق » الذى كان يشعر به الانسان ، وهى العلاقة التى يعبر عنها على نحو مجرد بالتضاد بين الذات والموضوع • فبعد أن حولت النزعة الاستبدادية الانسان الى مجرد شىء ، لم يعد يشعر بوحدته مع الله ، وتحول الى مجرد موضوع للارادة القاهرة لدولة غريبة عنه • وازاء هذا الوضع البائس قام بنقل حياته واسقاطها على اله غريب fremd ، تصوره موضوعا كامل الصفات، مطلق القدرة والقوة ، ويرى هيجل أن « موضوعية الله » أى تصور الله

1. Ibid, S. 210.

بوصفه موضوعا ، يعنى تحول الله الى قوة موضوعية منفصلة وغريبة عن الانسان . وهذا التصور لا يظهر الا فى أوقات الفساد والعبودية التى يعيشها الانسان ، وما هو فى الحقيقة الا تجل nur eine Offenbarung أو مظهر Erscheinug لروح العصر .

ان الانسان فى مثل هذه العصور التى تستشرى فيها العبودية والفساد يصير لا - أنا ، ولا ينظر الى الله على أنه موجود ذاتى ، بل يصبح هو الآخر لا - أنا ، أى موضوعا خالصا ، غريبا عنه تماما . أما الانسان الحر الذى كان يعيش فى دولة المدينة القديمة فقد كان يحمل فى قلبه المطلق والأبدى . فالله أى فكرة الوطن موجود فيه ، وهو موجود فى الله ، ولم تكن توجد بينهما « بينونة zwischen » أو انفصال من أى نوع كان .

بعد هذا التلخيص لشذرة ١٧٩٦ نلاحظ أن « فكرة » الاغتراب بالمعنى الجدلى والميتافيزيقى بدأت تتضح فى هذه الشذرة أكثر مما كانت عليه فى كتاب « وضعية الدين المسيحى » . فالأنا هنا تصير لا - أنا ، والانسان يتحول الى شىء ، والله يتحول الى موضوع ، والخالق الى مخلوق ، والذات الى موضوع . فضلا عن أن تشبيه الله - المرآة يظهر فى هذا الاطار الميتافيزيقى للدلالة على أن الله انما هو تصور من ابداع الانسان و« صورة » من اختراع العصر . وفى ذلك يسبق هيجل ما قاله كل من فويرباخ وماركس فيما بعد .

الفصل الثانى

هيجـــل الشاب

« فى فرانكفورت وبينا »

جرت عادة معظم الباحثين على تقسيم فكر هيجـــل الشاب ، أى حتى كتابه « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ الى مرحلتين كبيرتين : أما المرحلة الأولى فتبدأ فى معهد توبنجن الدينى (١٧٨٨ – ١٧٩٣) وتنتهى حوالى عام ١٨٠٠ ، وهذه المرحلة تقسم بدورها الى فترات ثلاث تتسمى بأسماء مدن ثلاث : توبنجن ، وبرن ، وفرانكفورت • وأما المرحلة الثانية فهى تلك التى تمتد عبر سنوات تدريسه للفلسفة فى جامعة يينا (١٨٠١ – ١٨٠٧)• فى المفترق بين هاتين المرحلتين وبينما كان هيجل يترك وراء ظهره ما يمكن تسميته بسنوات الطلب ، كتب فى رسالة له الى شلنج فى الثانى من نوفمبر عام ١٨٠٠ يقول : « ان المثل الأعلى الذى اعتنقته فى شبابى يجب أن يتحول الى صورة تأملية والى مذهب فى آن معا » (١) •

هذا المذهب هو « الفلسفة » الخاصة بهيجل بمصطلحاتها وتصوراتها المجردة التأملية • أقام دعائمه الأولى فى يينا منذ أن عين أستاذا للفلسفة بجامعتها عام ١٨٠١ ، ثم أكمل بناءه فى مؤلفات سن النضج ابتداء من كتاب « ظاهريات الروح » (١٨٠٧) • وقد اكتشف هيجل « مصطلح » الاغتراب فى نفس المرحلة التى اكتشف فيها « الفلسفة » ، أعنى فلسفته • ففى المجلد الثانى من « فلسفة الواقع فى مرحلة يينا Jeneser Realphilosophie وهو عبارة عن المحاضرات التى كان قد ألقاها فى الجامعة (١٨٠٥ – ١٨٠٦) ، نجد المصطلح : اغتراب ، يرد فى ست عشرة صفحة ، دفعة واحدة ، من بين الست والخمسين صفحة الأخيرة •

---

1. cité Par Peperzak, Le jeune Hegel et le vision morale du monde, op. cit., P. 127.

لكن اكتشاف هيجل لمذهبه الفلسفي ، وبالتالي مصطلح الاغتراب ، لم يجيء فجأة في فترة يينا • فهذا المذهب ، كما تبين رسالة شلنج الآنفة الذكر ، يمتد بجذوره في المثل الأعلى الذى كان يعتنقه في شبابه ، خاصة في فترتي توبنجن وبرن • أما فترة فرانكفورت فهي « فترة انتقالية » ، بمعنى أنها الفترة التي كابد فيها هيجل أزمة « الانتقال من الدين الى الفلسفة » ، و « تحول المثل الأعلى الى مذهب » وفي نهايتها كتب رسالته الى شلنج التي تبدو كما لو كانت اعلانا لقرار قد اتخذه ، قرار أن يكون « فيلسوفا » صاحب مذهب •

نحـو اكتشاف الفلسفة

(فرانكفورت ١٧٩٦ – ١٨٠٠)

في عام ١٧٩٦ انتقـــل هيجل من برن في سويسرا الى فرانكفورت أشهر مدينة تجارية بألمانيا في ذلك الوقت • وكما لاحـظ في برن ألاعيب الساسة ومناوراتهم مما كان له أثر بالغ على اهتمامه بالسياسة فيما بعد ، لاحظ في فرانكفورت وعن كثب الحركة التجارية وما يصاحبها من تنافس وتطاحن بين الأفراد ، وقوة المال وسطوته على النفوس ، مما كان له أيضا أكبر الأثر على توجيه انتباهه الى ما في المجتمع الرأسمالي ، الذى كان وقتئذ في طور النشأة والنمو ، من مشكلات اقتصادية واجتماعية •

كما أتيح لهيجل ، أثناء مقامه في هذه المدينة ، أن يقرأ المزيد من كتب الفلسفة ، وخاصة لنشته الذى كان يعده أعظم فلاسفة عصره • ولا شك أنه تحت تأثير هذه القراءات ظهرت في كتابات هيجل في هذه الفترة مجموعة من المصـطلحات الفنيـــة مثـــل : الوحــــدة Eniheit ، والكثرة Mannigfaltigkeit والتقابل Enigegensetzung ، والتناقض Widerspruch ، والانفصال Trennuug ، والتوحيد Vereingung ، والتأمل Reflexion ، والحياة Leben والحب Liebe ، والمصير Schicksal ، وغير ذلك من مصطلحات كان يستخدمها هيجل للتعبير عن الاغتراب بالمعنى الميتافيزيقي ، وكيفية التغلب عليه ، وهو الاغتراب الذى ظهرت بداياته في أواخر فترة برن •

ففى فترة فرانكفورت امتد نقد هيجل للاغتراب الدينى والسياسى ، وهو ما كان يقوم به فى فترتى : توبنجن وبرن ، ليشمل كل لون من ألوان الثنائية الميتافيزيقية ، وفى مقدمتها ثنائية الذات - الموضوع ، التى هى أساس الاغتراب الميتافيزيقى • واذا كان قد اتخذ فى الفترتين السابقتين من الحرية مثلا أعلى ، فانه فى هذه الفترة قد بدأ يحول هذا المثل الأعلى التصور تأملى هو « وحدة الذاتى والموضوعى » •

ولكن قبل ان نبين معنى هذا الاغتراب الميتافيزيقى وكيف يمكن قهره والتغلب عليه ، نحب أن نذكر القارىء بأن كتابات هيجل فى هذه الفترة كانت مثل كتاباته فى الفترتين السابقتين ، دينية وسياسية ، وبالأحرى دينية ترمى الى غاية سياسية • ففى فترة فرانكفورت نرى هيجل يرجع الاغتراب الميتافيزيقى الى أصل محدد هو الشعب اليهودى ، والى المؤثرات اليهودية التى تسربت الى المسيحية • فالوضعية والموضوعية واللاحرية - كلها سمات تميز ، فى نظر هيجل ، روح الدين اليهودى • « ذلك ان الأصل - كما يقول - فى اليهودية هو الموجود الموضوعى ، أعنى الخدمة تحت امرة موجود غريب (الله) والعبودية له • وهذا هو ما قد حاربه المسيح » • ويعقب أحد الباحثين ، وهو برنار بورجوا على قول هيجل هذا قائلا : « ان مثل هذه الحياة المزقة والأسيانة كانت لم تزل بعد معاصرة لهيجل • فالتأمل الذى قام به هيجل حول معنى اليهودية لم يكن مجرد تأمل عن ماض انتهى ، وانما هو تأمل يدخل فى صميم ذلك الاشكال الذى حدد منذ فترة توبنجن تفكير هيجل ، وأقصد به اشكال الانتقال من العبودية الى الحرية » (١) •

نوعان من الحب :

فى استطاعتنا أن نلتمس « فكرة » الاغتراب الميتافيزيقى ومحاولة قهره فى تلك الصفحات التى كتبها هيجل فى أواخر عام ١٧٩٧ والتى لم تصل الينا كاملة ، بل بعضا منها فقط ، يعرف تحت اسم « شذرة الحب » •

---

1. Bourgeois, B., Hegel a Francfurt, Paris, Vrin, 1970, P. 36.

فقد كان اهتمام هيجل فى هذه الشذرة موجها نحو تحقيق وحدة حقيقية بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية ، وبين الفرد والعالم من ناحية أخرى • وكان يرى أن هذه الوحدة بين الأفراد لن تتحقق الا من خلال الحب ، الذى وصفه بأنه شعور بالواحدية Einigkeit ، أى أن الاثنين : المحب والمحبوب ، يصيران واحدا » (١) •

وبداية الشذرة عبارة عن نقد عنيف يوجهه هيجل الى نوع من الحب ، يمثله سيدنا ابراهيم ، الذى هو فى نظره الجد الأكبر للشعب اليهودى • فنحن نرى هيجل يصور سيدنا ابراهيم على أنه نموذج لذلك الانسان المتمركز حول ذاته ، الأنانى الذى لا يقيم مع الآخرين أية علاقة . الا اذا كانت تعود عليه بمنفعة شخصية • هذا الانسان لا يعرف الا نوعا واحدا من الحب ، يطلق عليه هيجل اسم «الحب من أجل ما هو ميت Liebe um des Tiden willen ويقصد به ذلك الحب الذى تدفعه وتستثيره « موضوعات أو أشياء مادية تتيح للمرء الذى يمارسه أن يشبع رغبته فى السيطرة والسيادة Herrschaft والامتلاك • (٢) ويذهب هيجل الى أن هذا النوع من الحب منتشر فى عالمنا الحديث الذى يقوم التشريع فيه على نظام الملكية وحمايتها • يقول : « ان المحب الذى ينظر الى محبوبه على أنه صاحب ملكية لابد أن يشعر أن فرديته تقف حجر عثرة فى طريق اتحاد حياتهما وهى فردية تتمثل فى ارتباطه بموضوعات ميتة يمتلكها الآخر ••• ان كل محب ينظر الى محبوبه على أنه آخر « غيره » وصاحب « ملكية » فان هذه الغيرية (الآخرية) وهذه الملكية تحولان دون اتحادهما » (٣) •

ويرى هيجل أن رفع هذا النوع من الحب (أو الاغتراب) غير المتبول لن يكون الا باستشعار الحياة وما فيها من وحدة • ولا يكون ذلك الا من خلال تجربة « الحب الحقيقى » ، أى الحب من أجل ما هو حى • فهنا لاننظ المحب

1. Werke I, S. 246.
2. ibid, S. 244 - 245.
3. ibid, S. 247, S. 250.

والمحبوب الى كل منهما على أنه « موضوع » ، بل على أنه هو « الكل » ، أو هو « الحياة » (١) فالحب الحقيقى يستبعد كل ألوان التناقض والتضاد القائمة بين الأفراد ، ويتطلب « تسليما »تاما ، أى أن يسلم كل من المحب والمحبوب ذاته الى الآخر ، ويتجاوز فرديته ، حتى يتحقق الاتحاد الكامل ٠

والقول بأن الاتحاد الحقيقى يتطلب تجاوزا للفردية سوف يجىء ذكره فيما بعد ، عند مناقشة هيجل لفكرة الاغتراب فى كتابه « ظاهريات الروح »، وان كان ذلك فى سياق آخر غير سياق علاقة المحب والمحبوب ، هو علاقة الفرد بالعالم الاجتماعى ٠ على أننا يجب أن نلاحظ أن هذا التجاوز للفردية (أو الرفع Aufhebung لها ، كما سيقول فيما بعد) لايعنى القضاء على الفردية ، أو افناء لها ، كما هو الحال فى الحب الالهى عند متصوفة الاسلام ،حيث تنمحى فردية المتصوف وتفنى فى الحقيقة الالهية ، أو كما هو الحال فى النيرفانا الهندية ، حيث تذوب شخصية الفرد فى الكل ٠ كلا . ان تجاوز الفردية فى تجربة الحب الحقيقى معناه ، عند هيجل ، اعلاء الفردية والتسامى بها ، ان صح هذا التعبير ، الى نطاق أعلى ، فتكتسب ثرا وخصوبة ، كانت تفتقر اليهما فى حال الانفصال والانعزال ٠ فالفردية اذن تظل باقية ومحفوظة فى تجربة الحب ، لا من حيث هى شىء منفصل ومنعزل عن الآخرين ، بل من حيث هى متحدة مع آخر يقول ٠ هيجل « ان الفرديه Individualitaet المنفصلة لتظل قائمة فى الحب ، ولكن فى نطاق أعلى تتحد مع فردية أخرى ، فيثرى كل منهما الآخر » (٢)٠

الحب شعور بالحياة :

وفى مواضع أخرى من هذه الشذرة نرى هيجل يعرف الحب الحقيقى بأنه « الشعور بالحياة » (٣) ٠ والحياة عند هيجل هى أشبه شىء « بالمحيط

---

1. ibid., S. 248.
2. ibid., S. 247.
3. ibid., S. 243, S. 245.

الجامع » ، ان جاز لنا أن نستخدم مصطلح الفليسوف الألمانى المعاصر يسبرز (١٨٨٣ - ١٩٧٠) ، أى هى ذلك الوسط الروحى المحيط والشامل الذى يجمع فيه المحبان ، وكل المحبين ، وبه يتوحدون •

وعلى الرغم من أن هيجل لم يذكر ، فى شذرة الحب هذه ، مصطلح « الروح Geist » ، وهو مصطلح اساسى فى مناقشته لفكرة الاغتراب فيما بعد ، وذكر بدلا منه مصطلح « الحياة » ، فان المراحل التى تمر بها الحياة فى تطورها وسيرها هى نفسها المراحل التى يمر بها الروح فى كتاب « ظاهريات الروح » • وهذه المراحل هى : الوحدة ، فالانفصال على هيئة افراد منفصلة ، فالوحدة الجديدة أو استعادة الوحدة المفقودة ، حيث تتحد الاضداد فى كلية أعلى وأشمل (١) •

ان هذه المراحل الثلاث فى سيرة الحياة وتطورها لتذكرنا بالمراحل الثلاث التى مر بها تاريخ الغرب الأوربى ، على نحو ما بين هيجل فى « شذرة ١٩٧٤ » ، وهى : الحرية ، والاغتراب ، واسترداد الحرية • هذا من ناحية ومن ناحية أخرى سوف نرى أن الجزء الخاص بالاغتراب فى كتاب « ظاهريات الروح » والذى يحمل عنوان : « الروح المغترب عن ذاته : الحضارة (الثقافة)، يتناول المرحلة الثانية من مراحل سير الحياة فى « شذرة الحب » ، وهى مرحلة الانفصال •

وعلى أساس هذه المراحل الثلاث فى تطور الحياة يفسر هيجل علاقة لانسان بالآخرين . وعلاقته بالعالم • ففى نظره أن استعادة الانسان للوحدة التى كانت قائمة بينه وبين الآخرين ، والعالم ، ثم فقدها لن تتم الا عن طريق الحب • يقول : « لقد سارت الحياة ، خلال دورة التطور ، من وحدة غير واعية (مثل وحدة الطفل الطبيعية مع الكل) الى وحدة واعية ناضجة تماما ، بعد فترة انفصال طويلة عن الذات » (٢) • وعندما يحقق الفرد هذه

---

1. ibid, S. 249.

2. ibid.

الوحدة الجديدة عن طريق الحب ، يكتشف أن الأفراد الآخرين والعالم هم أنفسهم يشتركون معه فى ماهية واحدة اساسية هى : الحياة : « عالحى يشعر بالحى » • وهذا الاكتشاف انما « ينزع عن الفرد الآخر المنفصل كل طابع غريب allen Charakter eines Fremdes » (١) •

بالحب اذن يدرك الأفراد المنفصلون الحياة ، من حيث هى محيط يجمع ويوحد بينهم ، ويتم بالتالى تجاوز الاغتراب بمعنى الانفصال والقضاء والتقابل • فالحياة عند هيجل هى أول نموذج لتوحيد حقيقى بين الأضداد والمتناقضات • وعلى هذا ، فهى أول تجسد للجدل والحرية •

واذا كان هيجل قد صور سيدنا ابراهيم ، فى شذرة « الحب » هذه ، على أنه رمز للحب الزائف القائم على الانفصال وعلى الرغبة فى التملك والتوسع وفرض السيادة ، وبالتالى حب المنفعة الشخصية ، فاننا نراه فى مجموعة من الأبحاث التى كتبها فى عام ١٧٩٩ وأطلق عليها نول عنوان « روح المسيحية ومصيرها » ، يصور المسيح على أنه نموذج الحب الحقيقى • فبدلا من السيطرة والعبودية ، أى علاقة السيد - العبد القائمة بين الله والانسان عند اليهود ، قدم المسيح الحب بوصفه عاطفة أو شعورا خاصا بالحياة ، يقوم بين موجودين يتميز كل منهما بالحياة • بدلا من القوانين الصارمة المفروضة على الانسان من قبل سلطة خارجية وغريبة عنه ، قدم الوعى بالحرية ، وضرورة تحقيق الانسجام بين الله والانسان ، بين الانسان والانسان ، بين الانسان والطبيعة والكون ••• الخ • فالانسان عنده انما هو حال من أحوال الألوهية ، التى هى الحياة • وعلاقته بالله هى كعلاقة الابن بالأب وفرع الشجرة بجذعها •

الاغتراب الميتافيزيقى والمصير :

كتب هيجل فى « روح المسيحية ومصيرها » يقول : « ان المصير انما هو وجود الانسان ، أى حياته وأفعاله وقد صارت غريبة عنه » (٢) • وفى

1. ibid., S. 246.
2. ibid., S. 377.

موضع آخر يقول : « المصير هو وعى بالذات ، ولكنه وعى بها من حيث هى عدوة أى بوصفها آخر غريباً عنه » • ومعنى هذا أن أفعال الانسان ، التى تؤلف وجوده ومصيره والتى هى من خلقه وابداعه ، تصير حين تتخارج وتتحقق وكأنما هى شيء « آخر » غيره ، غريب عنه وعدو له •

هنا يبدو « المصير » وكأنه « وضعية » ، ولكنها وضعية من خلق الانسان وانتاجه ، وضعية دينامكية ، جدلية ، وليست وضعية سكونية ، كما كان الحال فى فترة برن • فلم تعد هناك قوانين خارجية ، تفقد الانسان حريته ويشعر ازاءها بالقهر والاحباط ، بل هناك أفعال تنفصل عن الانسان الى الحد الذى تصير معه غريبة عنه ومتعالية عليه ، رغم أنه هو صاحبها ورغم أنها تنتمى اليه • هذا الاغتراب بمعناه الجدلى الميتافيزيقى : أى أن الذات تصير موضوعا ، والأنا تغدو لا - أنا ، والارادة الجزئية تتحول الى اردة كلية ، والارادة التى هى من أجل الذات تصبح ارادة ضد الذات • وهذا ماقصد اليه هيجل فيما بعد فى كتابه «فلسفة الحق » (فقرة ١٠٠)، حين ذهب الى القول بأن ارادة المجرم التى تتخارج على هيئة فعل أو عمل أجرامى لتتوجه ضد المجرم نفسه ، ذلك لانها بعد أن تتحقق تصير شيئا أو موضوعا اكتسب وجودا مستقلا غريبا عن المجرم ، رغم أنه هو الذى آخرجها وحققها فى العالم • وانها لتبدو غريبة عنه ، تتعالى عليه ، وتتوجه ضده ، كأنما هى شاهدة عليه • هنا نجد أن الارادة « الجزئية » المتخارجة للمجرم تغترب عنه بوصفها ارادة « كلية » تطالب بالعقوبة وتبررها • وعلى هذا ، فما قد كان عند المجرم ارادة - من أجل - الذات ، تحقق فى العالم وصار ارادة - ضد الذات ، أى ارادة - من أجل - الآخر ، ارادة - من أجل - الدولة أو الحياة •

ووعى الانسان بانفصال أفعاله عنه ، أو - بعبارة أخرى - الوعى بالمصير على أنه غريب وعدو ، يولد فى نفسه الألم • فالفعل الانسانى ، مهما كان عظيما ، يقصر عن تحقيق الصورة المثالية اللامتناهية عنـــه ، فهناك دائما تناه فيه ، يجعل منه ألما • وهل يمكن انجاز عمل عظيم دون ألم .

عظيم ؟ • ومصير الانسان هو ظهور هذا الإلم فى تاريخ • ويرى هيجل أن الخلاص من هذا الالم لا يكون الا بالحب ، حب المصير ، أى أن نتعرف عليه ، أن نلقاه ، ونتوافق معه • يقول : « ان الوعى بالحياة هو الحب ، ويتحقق الاتحاد مع المصير فى الحب » (١) • فالحب هو التجربة التى يتم فيها التوحيد بين المتناهى واللامتناهى •

لكن المصير ليس فقط مصير انسان ما ، مثل نابليون أو قيصر ، بل هو أيضا مصير شعب من الشعوب ، أو ديانة من الديانات • ولقد سبق أن أشرنا الى اهتمام هيجل بفكرة « روح الشعب » • فالشعب عنده تجسيد عينى للروح • وحينما تتجسد الروح ، وتصير ظاهرة متجلية فى التاريخ على هيئة ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ••• الخ ، فانها تؤلف عندئذ « مصير » الشعب •

ولكى يوضح هيجل هذه الروح التى تتحول الى مصير ، فانه يتناول نموذجين ، طالما تناولهما فى مؤلفات الشباب ، بالدراسة • أما الأول فهو سيدنا ابراهيم ، الذى يعده مؤسس الشعب اليهودى • وأما الثانى فهو السيد المسيح ، مؤسس المسيحية • وكان هدف هيجل من وراء دراسة هاتين الشخصيتين الدينيتين ، أن « يفهم » عن طريق منهج الوصف ، فيما يقول هيبوليت ، الروح أو المثل الاعلى الذى اعتنقه كل منهما ، وسرى بعد ذلك فى مختلف الافعال عند شعبيهما (١) •

الله غريب

كتب هيجل فى بداية « روح المسيحية ومصيرها » هذه العبارة الموحية : « مع ابراهيم ، الذى هو الجد الحقيقى لليهود ، يبدأ تاريخ الشعب اليهودى . وأعني بذلك أن روح ابراهيم ••• هى التى سرت فى ذريته من بعده ••• وهذه الروح التى تجلت فى مظاهر مختلفة ، هى التى صنعت مصير هذا

1. Hyppolite, Introduction a la Philophie de l'Histoire, de Hegel, Paris, Marcel Riviere, 1968, P. 55.

الشعب » (١) • ثم يعبر عن اعتقاده بأن فى استطاعتنا أن نتبين ، من خلال قراءة تاريخ ابراهيم ، الخصائص المميزة لذريته •

لقد كان « أول فعل قام به ابراهيم ، وعن طريقه صار مؤسس أمة ، كان انفصالا تمزقت معه صلات حياة مشتركة ، وتقطعت معه روابط حب •• كان يعيش فى كنفها حتى ذلك الحين ، مع الناس الآخرين ومع الطبيعة » (٢) • كان هذا الفعل الأول هو « انفصاله عن أسرته ووطنه ، وانتزاع علاقات الشباب الجميلة من نفسه » • ان ابراهيم ، كما يصوره لنا هيجل ، لم يكن يريد أن يحب ، ولم يستشعر قط الحاجة الى الحب ، فظل غريبا عن كل الشعوب التى مر بها • وكان ذلك كله من أجل العودة الى الذات ، والاستقلال ، والأنا وحدية • غير أن هذا التمركز حول الذات ومعاداة الناس ، والانفصال عن الطبيعة ، جعلت من « ابراهيم انسانا هائما على وجهه ، غريبا فى الارض » (٣) •

روح ابراهيم هذه هى مصير الشعب اليهودى • وقوام هذا المصير يتمثل فيما يأتى : فقدان الصلة الحية ، التى يصنعها الحب ، بين الانسان والعالم ، بين الانسان والآخرين ، بين الانسان والله • فالعالم يصبح مجرد أشياء جامدة ، بلا حياة ولا روح ، تمتلك للمتعة ، أو المنفعة ، أو ضمان الأمن (وكأن هيجل يتكلم عن نفسية الاسرائيليين فى أيامنا هذه) • والآخرون هم أعداء ، ينبغى الحذر منهم ، أو استخدامهم وسائل لتحقيق النفع • أما الله فهو موجود « غريب fremd ، منفصل ، متعال تماما عن العالم والانسان • فلا صلة تربطه بالعالم والطبيعة الا صلة التحكم والسيطرة ، ولا علاقة تربطه بالانسان الا علاقة السيد بالعبد » (٤) • « لقد وضع اليهود كل ما يحقق الانسجام بين الموجودات بعضها وبعض ، أى الحب والروح

1. Werke I. S. 274.
2. Ibid, S. 275.
3. Ibid, S. 277.
4. Ibid, S. 294.

والحياة ، فى موضوع غريب einem frmden Objecte anvertraut » (١).

هو الله ، اتخذ فى مخيلتهم صورة السيد القهار الجبار ، وما هم الا مجرد عبيد ، يقومون على خدمته ، فى مقابل أن يحفظهم من تقلبات الطبيعة وكوارثها ، ومن عدوان أمثالهم من البشر •

بعد ذلك يقدم هيجل النموذج الثانى ، وهو المسيح • يقدمه بوصفه انسانا مناضلا يكافح ضد روح العبودية والتملك والانفصال التى كانت تسيطر على الشعب اليهودى • فقد جاء المسيح ليقيم انسجام هذا الشعب مع الحياة ، بواسطة الحب ، وليحارب تصور اليهود لله بوصفة موجودا غريبا منفصلا عن الطبيعة والانسان • فقد كان يرى أن العلاقة بين الله والانسان ليست علاقة سيد بعبد ، ولنما هى علاقة أب بابن ، أى علاقة حية • لكن كفاح المسيح قد ضاع هباء ، لأن لتباعه قد أدخلوا هذا التصور الذى حاربه المسيح الى صميم مذهبه • تجلى ذلك فى قولهم بألوهية المسيح ، وفى العلاقة التى تربط بين الكنيسة والدولة أو بين الكنيسة والانسان الذى ينتمى اليها • وهكذا تسربت عقلية اليهود وروح ديانتهم الى ديانة المسيح • فأصبح الله غريبا ومنفصلا عن الانسان ، أصبح الها مفارقا عاليا • وفى نظر هيجل أن القول بعلو الله انما هو انعكاس (يقول هيجل : مرآة Spiegel) لعقلية العبيد • « فالعبيد يضعون ما لديهم من يقين وقدرات فى يدى موجود غريب in ein Fremdes » (٢) ، والانسان بحسب هـذه العقلية هـو مجرد سلبية Passivitaet واعتماد (على الله) Abhaengigkeit وعدم Nichts ، وهو عبد مقيد بالأغلال •

عند هذا الحد نحب أن نتوقف قليلا لنستخلص النقاط التالية :

١ ـ الكلمة الألمانية Fremd (غريب) بدأ استعمالها يتزايد فى « روح المسيحية ومصيرها » عما كان عليه فى الكتابات السابقة • وهذا يعنى

---

1. ibid, S. 355.
2. ibid, S. 410 - 413.

أن الأرض قد أصبحت ممهدة لظهور المصطلح Entfremdung (اغتراب) ٠

٢ ـ ترد الكلمة الألمانية fremd (غريب) فى الأغلب الأعم لوصف أو تسمية هذا الموجود أو الموضوع الذى « ينقل » اليه الانسان أو « يضع » فيه ، أو « يسقط » عليه شيئا من قدراته وصفاته ٠ وعملية النقل أو الوضع والاسقاط خارج الذات (trug. sie. hinaus) هى نفسها « الفكرة » التى سوف يطلق عليها بعد ذلك اسم « الاغتراب » Entfremdung

٣ ـ هذا الموجود « الغريب » الذى هو من خلق الانسان وابداعه يتحول فيصير وكأنه هو الخالق ٠

٤ ـ الاغتراب بهذا المعنى الجدلى الميتافيزيقى ليس أمرا أبديا أزليا ، لأنه ينشأ فى أوضاع تاريخية تتميز أساسا بالتمزق والشقاء والعبودية ٠

الانتقال من الدين الى الفلسفة

فى هذه الفترة أخذ هيجل على كنت أن الانسان عنده يعانى انقساما بين قوة العقل (أو الواجب) من ناحية وقوة الرغبة (أو الهوى) من ناحية أخرى ٠صحيح أن كنت كان يرى أن العقل قادر على كبح جماح الرغبة ، ولكن هذا لا يؤدى الى استئصال الصراع أو التنافر القائم بينهما ٠ من هنا كان حرص هيجل على تحقيق التوازن والتكامل بين هاتين القوتين المتصارعتين ، بحيث يحفظ للانسان كليته وشموله ويخلصه بالتالى مما يعانيه من تمزق وانفصال ٠

ولئن كان هيجل قد ذهب فى شذرة « الحب » الى القول بأن الحب هو التجربة التى يتم فيها اتحاد الفرد مع الآخر اتحادا ينزع عن هذا الآخر « كل طابع غريب عدو » ، فانه فى « روح المسيحية ومصيرها » يجىء بشىء جديد هو أن الانسجام والوفاق يمكن أن يتحقق من خلال الدين ، على شريطة أن نفهم « أن ما هو دينى Religioeses عبارة عن تمام Pleroma (أو اكتمال) الحب ٠ انه التأمل والحب وهما فى حالة اتحاد ، الواحد مع الآخر فى التفكير » (١) ٠

---

1. Ibid, S. 370.

على هذا النحو يجب أن يكون فهمنا « للدين » حين يكتب هيجل قائلا :
« ان الممارسة الدينية هى من بين جميع الأمور أكثرها قداسة ، وأعظمها جمالا . فالمهمة الملقاة على عاتقنا هى أن نوحد بين ألوان التنافر التى تنشأ بالضرورة عن تطورنا » (١) .

ان هيجل ليتفق مع شلر فى أن الانسان الحديث يواجه مشكلة التوفيق ، أو احلال الوفاق والانسجام ، بين جوانب متصارعة ومتنافرة فى داخل نفسه . كما أنه يتفق مع شلر فى القول بأن هذا التنافر (أو الانفصال) أمر ضرورى فى تطور الانسان وسيرة الحياة . ومتى استطاع الانسان أن يتجاوز هذا التنافر وأن يحقق التصالح بين قواه المتصارعة ، فانه يكون قد تغلب على هذه المشكلة التى تواجهه . ولكن الاختلاف بين هيجل وشلر يتمثل فى الوسيلة التى يراها كل منهما للتغلب على هذه المشكلة . فبينما يقول شلر بالنشاط الجمالى أو اللعب الذى هو غريزة ثالثة تجمع بين العقل والحس ، يقول هيجل بالممارسة الدينية التى هى جماع الحب والتأمل أو اتحادهما فيما يسميه بالتفكير .

وقد ظل هيجل يرى فى « الدين » حلا لمشكلة التنافر بين قوى الانسان حتى أواخر عام ١٨٠٠ . ففى ذلك العام كتب عدة صفحات ، تعرف باسم « شذرة المذهب » Systemfragment ، يمكن اعتبارها بداية انتقال هيجل من الدين الى الفلسفة وتحول المثال الأعلى الى مذهب . فعلى الرغم من أن هيجل يتناول فيها « الدين » بوصفه تجربة تربط الانسان بالحياة ، فان الصياغة ، فضلا عن المصطلحات ، كانت فلسفية خالصة .

ففى هذه الشذرة يصف هيجل الدين بأنه « سمو الانسان بذاته ... من مستوى الحياة المتناهية الى مستوى الحياة اللامتناهية ... والانسان الذى يحقق هذا السمو بالذات انما يضع نفسه ... خارج ذاته المحدودة ، ويربط

---

1. ibid.

نفسه ربطا صميميا بالحياة اللامتناهية التى تسرى فى العالم كله » (١) • على أن المتناهى والمحدود لا يظل قائما فى هذا الاتحاد الا بدرجة ضئيلة جدا . ذلك أن الاتحاد الحق يتطلب ، كما سبق أن رأينا فى شذرة الحب ، تجاوزا أو رفعا Aufhebung للفردية ، دون أن يؤدى — مع ذلك — هذا الرفع الى محوها محوا تاما • وهذا الشرط ، أعنى رفع الفردية من أجل أن يتحقق الاتحاد مع الحياة ، يذكرنا بما قاله روسو من قبل عن ضرورة التنازل عن جميع الحقوق (أو ما كان يسميه بالاغتراب الكلى للذات الجزئية) وتسليمها الى الكل ، لكى تقوم الدولة •

وفى « شذرة المذهب » هذه ، نلاحظ أن هيجل يستخدم ، ربما للمرة الأولى ، تصور « الروح » Geist مرادفا لتصور « الحياة اللامتناهية » ، من حيث أن الروح هــو ، كالحيــاة ، قوة توحيد بين مختلف التناقضات والتقابلات ، مثل التقابل بين الانسان والطبيعة ، أو الذات والموضوع ••• الخ ، أو بعبارة أخرى — من حيث أن الروح هو ذلك العنصر الذى يبث الحياة فى عالم ميت ، قوامه كثرة من الأشياء المستقلة والمنعزل بعضها عن بعض • وبفضل حضور الروح يكون هذا العالم كلية حية ، أما الأفراد فهم مجرد أعضاء أو تخارجات Aeusserungen لهذه الكلية الحية (٢) • وهذه الفكرة هى التى سوف يعود اليها فيما بعد وبشىء من التفصيل فى « ظاهريات الروح » حين يتكلم عن اغتراب Entaeusserung الروح بمعنى تخارجه فى أضرب الحضارة أو الثقافة المختلفة من فلسفة وفن ودين • فهذه الأضرب من الحضارة أو الثقافة هى الروح فى حالة تخارج ، أى اغتراب ، عن ذاته •

---

1. Ibid, S. 421.
2. Ibid.

اكتشاف الفلسفة
(يينا ١٨٠١ - ١٨٠٦)

الحاجة الى الفلسفة

فى سنة ١٨٠١ عين هيجل أستاذا للفلسفة فى جامعة يينا ، التى كانت فى ذلك الوقت هى مركز الاشعاع الفلسفى فى ألمانيا قاطبة • وفى نفس السنة نشر هيجل أول بحث فلسفى له يحمل هذا العنوان الرئيسى : « الفارق بين مذهبى فشته وشلنج فى الفلسفة » ، احتوت مقدمته الطويلة على جزء بعنوان « الحاجة الى الفلسفة Beduerfnis der Philosophie » •

وقد كتب فى هذا الجزء عبارة تقول : « ان الحاجة الى الفلسفة تنشأ عندما تختفى من حياة الناس القوة الموحدة ، وعندما تفقد المتناقضات علاقاتها الحية المتبادلة وتوقفها المتبادل ، فتتخذ شكل الكيانات المستقلة المنعزل بعضها عن بعض » (١) • ويقصد هيجل بالقوة الموحدة هنا ذلك الانسجام الذى كان قائما بين المواطن والوطن ، بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة فى دولة المدينة القديمة Polis ، وهو الانسجام الذى كان يحقق الوحـدة والحرية لجميع الأفراد • فلما ضاع هذا الانسجام وضاعت بالتالى الحرية والوحدة ، أصبحت حياة الانسان حافلة بشتى ألوان التنافر والخـلاف والتنـاقض (استقطبها جميعا فى ثنائية : الذات والموضوع والصراع بينهما) • من هنا نشأت الحاجة الى الفلسفة ، أى نشأت من حاجة تاريخية الى تعويض عن فقدان الحرية والوحدة فى حياة الناس •

على أن العبارة السابقة تدل أيضا على أن الفلسفة هى وحدها فى نظر هيجل القادرة على استعادة الانسجام الذى ضاع والحرية التى فقدت ، وهى وحدها القادرة على تحقيق الوفاق بين قوى الانسان المتنافرة والمتصارعة فيما بينها • ورأى هجل هذا يمثل تحولا جذريا عن موقفه السابق ازاء مشكلة

---

1. Hegel, **Werke II, Jenaer Schriften,** *Frankfurt, Suhtkamp*, 1971, S. 22.

التنافر بين قوى الانسان بعضها مع بعض من ناحية ، وبين الانسان والعالم من ناحية أخرى . فبينما كان يرى فى « شذرة المذهب » ان هذه الألوان من التنافر والتصارع هى أصل « الحاجة الى الدين » وأنها غير قابلة للحل الا من خلاله وحده ، نراه هنا يذهب الى أنها « أصل الحاجة الى الفلسفة » ، وأن الفلسفة ، وليس الدين ، هى التى توحد بينها .

فى هذا البحث نرى هيجل يستخدم ، للاشارة الى هذه الألوان من التنافر والخلاف ، مصطلح « الانشطار أو الافتراق Entzweiung ، الذى يعد – كما يقول شاخت – ارهاصا لمصطلح الاغتراب Entfremdung (١) . وقد كان هيجل يستخدم مصطلح الانشطار هذا فى سياق حديثه عن الفرضين اللذين تفترضهما الفلسفة على نحو سابق . أما الأول فهو العالم من حيث هو كلية موحدة ، أى المطلق ذاته وأما الفرض السابق الثانى فهو « انبثاق اوعى عن الكلية ، أى الانشطار الى وجود ، ولا وجود ، الى تصور ووجود ، الى تناه ولا تناه » (٢) .

ويفسر هيجل هذا الانشطار على أنه ظاهرة تاريخية ، تنشأ نتيجة للتوسع فى الثقافة ، التى هى بدورها تعبير خارجى أو تخارج Aeusserung للحياة . يقول : « انه كلما اتسع نطاق الثقافة ، وكلما كانت تخارجات الحياة أكثر تنوعا فى تطورها ، وهى التخارجات التى يستطيع الانشطار أن يدخل نفسه فيها ، كانت قوة الانشطار أعظم ... وكانت محاولات الحياة لاعادة نفسها الى الانسجام من جديد محاولات لا طائل تحتها وغريبة عن الثقافة فى مجموعها » (٣) . ومعنى هذا النص ان الانشطار (أو ان شئت قلت : الاغتراب) فى نظر هيجل يفترض سلفا تخارج الحياة أو تموضعها ذاتيا فى موضوعات الثقافة . وبعبارة أخرى فان الاغتراب بمعنى الانشطار لا يكون ألا بعد أن يكون هناك اغتراب أخر ، بمعنى Entaeusserung. تخارج الحياة فى عالم الثقافة .

---

1. Schacht, **Alienation,** op. cit., P. 23.
2. Ibid, S. 24.
3. ibid, S. 22.

بعد ذلك ينقد هيجل هؤلاء الذين يلتمسون ، سواء فى الخرافة أو فى اللعب ، مهربا من آثار هذا الانشطار وقهرا له والتغلب عليه • ويبنى نقده على أساس أن الخرافة (ولعله يشير بالخرافة الى الدين) تؤدى الى عالم الماوراء • أما اللعب (ولعله يشير باللعب الى نظرية شلر فى الفن من حيث هو لعب) فيؤدى الى عالم التجربة الخاصة •

الخرافة واللعب اذن وسيلتان عاجزتان عن قهر الانشطار الذى يعانى منه الانسان سواء بينه وبين نفسه أو بينه وبين العالم • لذلك استبعدهما هيجل ولجأ الى الفلسفة التى ينظر اليها على أنها أقدر منهما على استعادة الانسجام المفقود وادراك الوحدة • ولكن أى فلسفة تلك التى يقصدها هيجل ؟ هل هى الفلسفة التى تعتمد على ملكه الفهم Verstand ؟ كلا بالتأكيد ، لأن الفهم فى نظر هيجل ملكة تحليل وتجزىء وتفتيت ، فالعالم يتحول خلال عمليات الفهم الى كثرة من الأشياء المنعزلة المحددة التى يستقل كل منها عن الآخر • وانما يقصد بالفلسفة تلك التى تعتمد على ملكة العقل Vernunft ، ذلك لأن العقل عنده يؤلف ويوحد ما قد حلله الفهم • ويعتقد هيجل أن « العقل هو وحده القادر على توحيد ما انقسم ، وعلى رد الانشطار المطلق الى انشطار نسبى يكون عرضيا حين يقوم على وحدة أساسية » • ولاشك أن هذه التفرقة بين الفهم والعقل تتضمن تمييزا أوليا بين الفكر غير الجدلى الذى هو فكر الحياة اليومية والمعرفة الجدلية ، التى هى معرفة الفلسفة •

والفلسفة مفهومة على هذا النحو تصبح هى الوسيلة لقهر الانشطار أو الاغتراب والتغلب عليه ، لأن مهمة الفلسفة ـ كما يقول ـ تنحصر فى توحيد هذين الفرضين السابقين (اللذين أشرنا اليهما من قبل ، أى العالم من حيث هو كلية ، وانشطار أو انفصال الوعى عنها) ، بمعنى أن تهدى الوعى الى وحدة أعلى جديدة مع هذه الكلية » (١) •

(1) Ibid S. 23 - 24.

... والى متى هذه الحياة ؟

اذا كان هيجل ، كما ذكرنا قبل قليل ، قد استخلص الحاجه الى الفلسفة من الحاجة الى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة فى عصر فانه لم يتوان فى هذه الفترة عن كشف ملامح هذا الضياع ومظاهره بصورة مباشرة • فقد كتب عدة دراسات وأبحاث تناول فيها الوضع السياسى فى ألمانيا بالنقد الشديد ، وكان ينادى فيها باصلاح الأمور أو تغييرها (١) •

أول هذه الدراسات دراسة ، لم يصل الينا منها سوى صفحات قلائل ، عن مدينة فورتمبرج Wuerttemberg ذهب فيها هيجل الى أن شعب فورتمبرج يتأرجح بين الخوف والأمل • « وقد آن الأوان لوضع حد لهذا التناوب فى الانتظار وتبديد الأوهام » ، ويجب — لكى يتحقق ذلك — استئصال أنواع الظلم كلها والقضاء عليها قضاء مبرما من دستور فاسد • ويجب أن يتحول صبر الجماهير الى شجاعة وجرأة لتغيير الأوضاع القائمة الفاسدة ، بدلا من الهرب الى عالم الأحلام ، عالم الماوراء ، هذا الملاذ الابدى للروح الالمانى ، ويمضى هيجل فى نقده « للؤسسات السياسية التى لم تعد تتلاءم مع حاجات البشر وآرائهم ، والتى هجرتها الروح ، فصارت هياكل نخرة » — الى أن يقول : « ان التغيير ضرورة واجبة » ، وأن الخطوات اللازمة لتحقيق ذلك لابد أن تبدأ » (٢) •

ويرى هيبوليت أن « لهجة هيجل فى هذه الدراسة لهجة نقدية • حادة ، تتخذ صورة « الى متى ؟ quousquetandem » (٣) ، أى الى متى الصبر والرضوخ لمثل هذه الأوضاع السياسية الفاسدة ؟ • لقد كان هيجل يشعر .

---

(١) ترجم نوكس أخيرا هذه الكتابات السياسية الأولى الى اللغة الانجليزية ، وقدم بلزنسكى للترجمة بدراسة مستفيضة •

Hegels' Political Writings, translated by knox, Oxford, 1969.

2. ibid, PP. 243 - 5.

3. Hypolite. La signifcation de la révolution francaise dans "Phènomenologie" de Hegel, in **Etudes sur Marx et Hegel"**. op cit., p. 52.

وهو يكتب هذه الدراسة ، أنه « غريب فى وطنه » وسط هذه المؤسسات البالية ، وكان هذا الشعور من القوة بحيث أنه لم يحاول قط التوافق معها أو تبرير وجودها ، بل طالب بضرورة تغييرها ٠

بعد هذه الدراسة التى ترجع الى عام ١٧٩٨ ، كتب هيجل ، فى عام ١٨٠٢ ، دراسة بعنوان « دستور ألمانيا » ، كانت أطول وأشمل فى تناولها - ونقدها - للوضع السياسى فى ألمانيا كلها من الدراسة السابقة ٠ وفى هذه الدراسة نرى بوضوح كيف كانت المتناقضات التى تفقد علاقاتها الحية وتوقفها المتبادل ، والتى هى أصل الحاجة الى الفلسفة - نقول : كيف كانت تمثل أمام ناظريه بصورة عينية فى تلك الخلافات وذلك الانشطار الذى كان يسيطر على الأقاليم والمقاطعات الألمانية المتعددة ، وبين كل من هذه والدولة الكبرى (الرايخ) ٠ وكانت نتيجة ذلك « فقدان الوحدة والحرية » مما جعل الدولة بلا حول ولا قوة ، ولقمة سائغة لأى معتد ٠

كتب هيجل فى مقدمة الدراسة عن وضع ألمانيا ، خاصة بعد حربها الخاسرة مع الجمهورية الفرنسية ، يقول : « ان ألمانيا - لم تعد دولة ٠٠٠ ولو شئنا أن نظل نسمى ألمانيا دولة ، لما أمكن أن توصف حالة الانحلال الراهنة التى تمر بها الا بأنها فوضى ، لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولا ٠٠ والواقع أن ذكرى رابطة ماضية ، لأية وحدة فعلية ، هى التى تضفى عليها مظهر الوحدة ٠٠ ولقد تبين لألمانيا ، فى حربها مع الجمهورية الفرنسية ، أنها لم تعد دولة ٠٠ والنتائج الواضحة لهذه الحرب هى فقدان بعض من أجمل الأراضى الألمانية وبضعة ملايين من سكانها ، ودين عام (أكبر فى الجنوب منه فى الشمال) هو استمرار لآلام الحرب فى وقت السلم ، ونتيجة أخرى هى أنه ، الى جانب أولئك الذين وقعوا فى قبضة المحتلين والقوانين والعادات الأجنبية ، ستفقد ولايات كثيرة أعظم خير لها ، أعنى استقلالها ، فى الصفقة التى ستتم بها المساومة » (١) ٠

---

(١) مقتبس فى ، ماركيوز « العقل والثورة » ، ص ٧١ ٠

وينتقل هيجل الى اختبار أساس هذا الانحلال ، فيجد أن الدستور الالمانى لم يعد يتمشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية للأمة . فهذا الدستور أثر من آثار نظام اقطاعى عابر حل محله منذ عهد بعيد نظام مختلف ، هو نظام المجتمع ذى النزعة الفردية ، وأن استبقاء شكل قديم للدستور فى وجه التغير الجذرى الذى طرأ على كل العلاقات الاجتماعية ليعنى الاحتفاظ بحالة موجودة لمجرد كونها موجودة . ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكل معيار وقاعدة عقلية . فالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضا أساسيا مع رغبات المجتمع وحاجاته ، وهو قد فقد كل سلطته وكل هيبته ، وأصبح سلبيا خالصا . ويواصل هيجل كلامه قائلا ان ما يظل قائما « بهذه الطريقة التجريبية البحتة » دون توفيق بينه وبين فكرة العقل « لا يمكن أن يعد « حقيقيا » . فلابد من تحطيم النظام السياسى وتحويله الى نظام عقلى جديد ، ولا يمكن أن يتم تحول كهذا بلا عنف (١) .

على أن هيجل وان كان فى فترة برن قد نقد « وضعية » الدين المسيحى، أى تلك المؤسسات (وعلى رأسها الكنيسة) التى تفرض على الانسان قوانين صارمة تتعارض مع قوانين عقله ، فانه فى هذه الكتابات السياسية ينقد « وضعية » المجتمع الالمانى ، ان صح هذا التعبير ، أعنى تلك الوضعية التى كانت تتمثل فى المؤسسات والتنظيمات والدساتير والقوانين التى هجرتها الروح والحياة ، فتجمدت وتشيأت ، ولم تعد بالتالى تتمشى مع مصالح الناس وآرائهم وعواطفهم . ولا شك أن هيجل بنقده « لوضعية » المجتمع بهذا المعنى ، قد قدم مثلا حيا للدور النقدى الذى يمكن أن تقوم بـه الفلسفة ، وكذلك نقاد المجتمع الجدد ، على أنه تمهيد ضرورى للعمل الثورى.

اكتشاف مصطلح الاغتراب :

المعروف أن هيجل قد اكتشف فى فترة يينا (وعلى وجه التحديد ما بين عامى ١٨٠٢ ـ ١٨٠٦) مذهبه الفلسفى فى صورته الأولى ، وكان يشتمل

---

(١) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

على « فلسفته » فى المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح • ولكن من غير المعروف ، الا للقلة القليلة من الباحثين المتخصصين ، أن هيجل قد اكتشف أيضا وفى نفس الفترة الاغتراب بوصفه « مصطلحا » له معنى فنى محدد • بل الاكثر من ذلك ، أن هيجل قد أورد مصطلح الاغتراب فى سياق مماثل لذلك السياق الذى استخدم فيه من بعد من قبل الهيجيليين الشبان ونقاد المجتمع الجدد ، أعنى سياق التحليل النقدى للمجتمع المدنى الذى يتغلغل فى صميم بناء المجتمع الحديث •

على أن المصطلح لم يظهر فجأة فى مذهبه الأولى هذا ، بل نرى « فكرة » الاغتراب أو معناه يقدم أولا وعلى أنحاء مختلفة فى السياق سالف الذكر ، وذلك فى المجلد الأول من « فلسفة الواقع فى فترة يينا » (وهو عبارة عن المحاضرات التى كان قد ألقاها بجامعة يينا فى عامى ١٨٠٣ ـ ١٨٠٤) ، ثم يجىء بعد ذلك « المصطلح » ليحدد الفكرة أو المعنى على نحو فنى دقيق يجىء لا مرة أو مرتين ، بل ست عشرة مرة فى ست وخمسين صفحة متتالية ، هى مجموع الصفحات التى تؤلف الفصل الأخير من المجلد الثانى من « فلسفة الواقع فى فترة يينا » (وهو عبارة عن المحاضرات التى ألقاها فى عامى ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦) • فكيف كان هذا التطور ؟

فى المجلد الأول من « فلسفة الواقع » نجد هيجل يتكلم عن النظام الاقتصادى فى المجتمع الحديث ، مجتمع الرأسمالية الصناعية التى كانت آخذة فى الصعود وقتئذ ، فيقول أنه نظام يفصل العامل عن نتائج عمله ، « فالفرد يشبع حاجاته بعمله ، ولكن لا بالنتاج الخاص لعمله ، ذلك لأن هذا الأخير لابد ، لكى يشبع حاجاته ، أن يصبح شيئا آخر غير ما هو عليه»(١)• لكن هذا الانفصال قد يحول نتاج العمل الى قوة مضادة للعامل • وهذا ما استخلصه ماركس فيما بعد • لكن هيجل توقع قبل ماركس نفس النتيجة • ففى اعتقاده هو أيضا أن نظام السوق الذى يقوم على أساس

---

1. Jeneser Realphilosophie I, Hrgg. von Hoffmeister Leipzig 1932. S. 238.

العمل المجرد سوف يدفع بالانتاج الى درجة من التطور تكون على حساب العامل • ولن يجنى هذا الأخير شيئا من وراء هذا الانتاج المتطور المتقدم • بل على العكس ، فبدلا من أن تحرر الميكنة العامل من عناء العمل الشاق ، فانها تزيد من ساعات العمل وتقلل من قيمة منتجات العمل فى السوق • يقول هيجل : « ان الحاجة الى العمل تنقص بالنسبة الى الكل فقط ، لا بالنسبة الى الفرد • بل على العكس ، انها لتزداد بالنسبة اليه • فكلما أصبح العمل أكثر ميكنة ، قلت قيمته ، وازداد عناء الفرد بالضرورة » (١) • « ان قيمة العمل لتنقص بنفس القدر الذى يزداد به انتاج العمل » (٢) •

تلك هى « فكرة » الاغتراب فى جانبيها : الايجابى والسلبى ، قدمها هيجل من خلال تصور « العمل » فى مجتمع الرأسمالية الصناعة • فأما الجانب الايجابى فيتمثل فى نظره هيجل الى العمل على أنه نشاط خارجى يحقق الانسان من خلاله ذاته ، ويتحول بفضله من فرد جزئى الى انسان كلى اجتماعى • وأما الجانب السلبى فنراه فى نظرة هيجل الى العمل حيث ينفصل عن صاحبه الى الحد الذى يصبح معه قوة مضادة له تسلبه ذاته ، ولا يتعرف فيه على نفسه •

وقد كان الجانب السلبى لـ « فكرة » الاغتراب هو الذى يسيطر على تحليلات هيجل النقدية للمجتمع المدنى الحديث • وكان ذلك طبيعيا ، لأن الصورة التى قدمها لهذا المجتمع كانت قاتمة للغاية وتنضح بالتشاؤم الشديد ، وهى صورة تذكرنا بتلك التى رسمها فيما بعد ماركس عن هذا المجتمع الذى يقوم على العمل المغترب (بالمعنى السلبى للاغتراب) •

فاذا انتقلنا الى المجلد الثانى من « فلسفة الواقع » وجدنا هيجل يطلق عن قصد مقصود الكلمة الالمانية Entaeusserung (اغتراب - تخارج) « كاسم » يسمى به « الفكرة » أو « الشىء » الذى كان يتحدث عنه من قبل، فيقول : « الاغتراب » هو ما يأتى :

1. ibid, S. 237.
2. ibid, S. 239.

(أ) أنى فى العمل أصنع من نفسى على نحو مباشر شيئا ... يكون موجودا .

(ب) وانني بذلك لأتخارج عن هذا الموجود ـ هناك Dasein الذى هو وجودى أنا . وحين أجعل منه موجودا ـ هناك فانه ليصبح بالنسبة الى غريبا einem mir fremden ، وأتقوم (أو أمسك نفسى) فيه » (١) .

هذا هو أول تعريف عند هيجل « لكلمة » الاغتراب ، وهو تعريف يجعل منها منذ هذه اللحظة « مصطلحا » فنيا ، يتردد دون انقطاع فى مؤلفات هيجل التالية . وعلى الرغم من أن التعريف يعبر عن الجانب الايجابى من « فكرة » الاغتراب ، وهو هنا العمل بوصفه نشاطا ذاتيا يتخارج ويتحقق على هيئة موضوع أو شيء موجود ، يتعرف صاحبه على نفسه فيه ، فان فى وصف هيجل لهذا الشيء الموجود بأنه « غريب fremd » عن صاحبه ، تمهيدا لظهور « المصطلح » الالمانى Entfremdung (اغتراب) الذى سوف يطلق فى « ظاهريات الروح » للدلالة على الجانب السلبى من « فكرة » الاغتراب ، وهو تلك الذى يتمثل فى عدم قدرة الانسان على التعرف على ذاته ، أو تحقيق وجوده ، فيما يخلقه ويصنعه .

وعلى ذلك سوف يكون أمامنا مصطلحان المانيان يستخدمهما هيجل للتعبير عن الاغتراب . أحدهما هو Entaeusserung أى الاغتراب بمعنى التخارج أو التموضع ، وهو اغتراب ضرورى وايجابى . أما المصطلح الآخر فهو Entfremdung ، أى الاغتراب بمعنى الانفصال أو الانقسام وعدم التعرف على الذات ، وهو اغتراب تاريخى (أى ينشأ نتيجة ظروف تاريخية) وسلبى . وقد ميز هيجل بين هذين المعنيين ، رغم ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا وثيقا ، ولم يوحد بينهما كما ذهب الى ذلك خطأ ماركس .

---

1. **Jenenser Realphilosophie 112 S. 217.**

الفصل الثالث

الاغتـراب
(فى كتاب « ظاهريات الروح »)

فى عام ١٨٤٤ كتب ماركس ، فيمـا يعـرف باسم « الخطوطـات الاقتصادية والفلسفة » ، يقول : « أن الموضوع الذى ينتجه العامل ، اعنى نتاج العمل ، ليقوم هناك قبالته بوصفه موجودا غريبا . ein fremdes Wesen وبوصفه قـوة مستقلة عن منتجها ... وتحقق العمـل هـو تموضع هذه القوة . ولكن فى ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة (فى المجتمع الحديث) يظهر تحقق العمل هذا على أنه ضياع لوجود العمال الحق ، ويظهر التموضع على انه فقدان للسيطرة على الموضوع وعبودية له ، كمـا يظهر التملك أو الاستحواذ على أنه اغتراب Enfremdung واسـتلاب » (١) .

فى هذا النص يميز ماركس بين التموضع Vergegenstaendlichung (أو باصطلاح هيجل : التخارج Entaeusserung من جهة ، والاغتراب من جهة أخرى . فالتموضع فى نظر ماركس هو الجانب الايجابى للعمل ، أى تخارج قوى الانسان وارادته على نحو يكتسب معه عمل الفرد طابعا اجتماعيا وكليا ، ولا يتحقق التقدم التاريخى الا بفضل هذا النوع من العمل . أما الاغتراب فهو الجانب السلبى للعمل ، وهو لا ينشأ عند ماركس الا فى ظل ظروف اقتصادية واجتماعية تقوم على نظام الملكية الخاصة والاستغلال ، ويؤدى هذا النوع من العمل ، أى العمل المغترب ، الى فقدان العامل لنتاج عمله ، وبالتالى فقدان وجوده وحريته .

---

1. Marx, Oekonomisch — Philosophische Manuskripte (1844), Werke, I, Berlin, 1968, S. 511 - 512.

أنظر أيضا الترجمة الانجليزية لهذه المخطوطات ، نشرة موسكو ، ص٦٦ .

على أن ما يعنينا هنا من هذا التمييز أن ماركس يقدمه ردا أو نقدا لما يعتقد أنه مقولة هيجلية ، هي « أن التموضع اغتراب » (١) فهل هذا صحيح ؟ ، هل صحيح أن هيجل لم يميز بين التموضع والاغتراب ولم ير بينهما فرقا ؟ .

نعتقد أن ماركس على الرغم من أنه كان أول من التفت الى أهمية مصطلح « الاغتراب » فى كتاب هيجل « ظاهريات الروح » ، فانه لم يدرك تفرقة هيجل بين التخارج Entaeusserung ، وهو الاغتراب بمعناه الايجابى المقبول ، وبين الاغتراب Entfremdung ، وهو الاغتراب بمعناه السلبى غير المقبول ، وهى التفرقة التى تظهر الى الظن فى كتاب « ظاهريات الروح » (الذى اعتمد عليه ماركس فى نقده سالف الذكر) ، بعد أن كانت خبيئة وتظهر على استحياء فى « مؤلفات الشباب » (التى لم يقدر لماركس الاطلاع عليها).

وعلى الرغم من أن كلا من المصطلحين قد استخدم قبل هيجل منفردا ، فقد استخدم فشته الكلمة الألمانية Entaeusserung (تخارج) ، واستخدم شلر الكلمة الألمانية fremd (غريب) كصفة ، واستخدم جيته نفس الكلمة اسما ، أى Entfremdung (اغتراب) فى ترجمته الألمانية لكتاب ديدرو المسمى باسم Le neveu de Rameau فضلا عن استخدام الكلمة الانجليزية alienation عند جماعة الاقتصاديين الانجليز ، وخاصة آدم سمث فى كتابه « ثروة الأمم » ، والكلمة الفرنسية aliènation روسو (٢) – نقول : على الرغم من ذلك كله فان استخدام المصطلحين الألمانيين Entfremdung, Entaeusserung كثنائى يعبر عن حقيقة الاغتراب فى بعديها : الايجابى والسلبى معا ، انما هو فى اعتقادنا اختراع هيجلي أصيل ، نراه بوضوح فى كتاب « ظاهريات الروح .

---

1. ibid, S. 507, S. 573.
2. Cf. Lukacs, **Der junge Hegel, op cit.**, S. 682.

عامة ، وللفصل السادس منه ، وهو بعنوان « الروح » خاصة ، حيث تقع فيه مناقشة هيجل « للروح المغترب عن ذاته » ·

ولكن قبل أن نبين تفرقة هيجل بين التخارج والاغتراب ، علينا أن نربط هذا الفصل السادس « بالفكرة » الأساسية الموجهة للكتاب كله ·

ظاهريات الروح ·· ما هي ؟

القراءة الحرفية لعنوان كتاب « ظاهريات الروح » تقول : « علم ، أى دراسة منهجية ، لظواهر ، أى تجليات الروح » · وانطلاقا من هذه القراءة يمكن القول بأن هيجل يحاول فى هـــذه الدراسة أن يتتبع مسار الروح الانسانى وتطوره فى مختلف أشكاله وصوره ··

على أن هيجل ، وهو يقدم هذه السيرة ، كان يأخذ فى اعتباره جميع الانجازات الانسانية الكبرى التى حققها الانسان طوال تاريخه منذ الماضى البعيد حتى عصره ، عارضا اياها بوصفها جوانب أو صنوفا من عملية تطور واحدة متصلة · ولم يكن يهتم فى هذا العرض بالتطور الزمنى قدر اهتمامه بالمراحل المختلفة التى يمر بها وعى الفرد للوصول الى مستوى التطور الروحى الذى وصل اليه الروح فى الحقبة التاريخية التى يعيش فيها ، ذلك أن الفرد عند هيجل انما هو وليد عصره وربيب زمانه ·

هناك اذن ضرب من التوازى بين ترقى الوعى الفردى من جهة وتطور العالم من جهة أخرى · ولا ينبغى النظر الى هذا التوازى على أنه تقابل بين أشكال العالم وأشكال الوعى ، لأن الوعى عند هيجل لا يعرف ذاته الا بوصفه حقيقة تمتلك أبعاد الكلية الشاملة (العالم) ، بل هو لا يكون وعيا فرديا الا اذا استدمج فى داخله الوعى بالعالم · ولا غرابة فى ذلك طالما أن هدف هيجل كان الوصول بالوعى الى أن يعرف نفسه متوحدا مع العالم فى وحدة جديدة ،

أرقى من تلك الوحدة الأولية التى كانت بينه وبين العالم قبل أن يحـــدث الانفصال بينهما (١) •

تلك هى الفكرة المحورية التى يدور حولها كتاب « ظاهريات الروح » . أو على الأدق الفكرة التى ألهمت هيجل وهو يؤلف هذا الكتاب ، ولو نظرنا الآن وعلى ضوء هذه الفكرة الى الفصل السادس (الروح) ، لوجدنا هيجل يقدم فيه تطورات تاريخية معينة للعالم تبدأ باليونان القديمة ، ثم نهاية هذا العالم القديم ، أى العالم الرومانى فى لحظة انهياره وانحــــلاله ، فالعصور الوسطى ، ثم عصر النهضة وعصر التنوير ، وأخـــيرا الثورة الفرنسية وما أعقبها من رعب وارهاب • وفى خط مواز لأشكال العالم هذه ، نرى هيجل يناقش كيفية انفصال الفرد من وحدة كانت تدمجه ، دمجا مباشرا وغير قائم على الوعى والتأمل ، مع مجتمعه وثقافته ، ينفصل عنه بوصفه شخصية متميزة مستقلة ، ثم كيف تتحقق وحدة جديدة واعية أرقى من الأولى ، لا يفقد الفرد فيها فرديته أو استقلاله ، وهذه هى أشكال الروح الثلاثة : الروح المباشرة ، والروح المغترب عن ذاته ، والروح المتيقن من ذاته ، التى يتضمنها هذا الفصل السادس •

التخارج والاغتراب :

بوجه عام ، نستطيع ان نقول ان المصطلح الألمانى Entaeusserung (وسوف نترجمه من الأن فصاعدا بالكلمة العربية : تخارج) لا يستمد معناه من فصل من فصول كتاب « ظاهريات الروح » دون غيره ، أو شكل من أشكال الروح دون سواه ، أو لحظة من لحظات الوعى دون أخرى ، وانما من الفصول السبعة التى يتألف منها الكتاب مجتمعة ، فهو يدل على تلك الحركة أو العملية الحرة التى يقوم بها الروح ، وأعنى بها التجلى والظهور ، كيما يصل الى تمام المعرفة بذاته •

---

1. Cf. Poeggeler, O., Qu'est-ce que la Phénomènologie **Archiues de Philosophie,** Paris, avril-juin 1966, P. 200.

كذلك لا يستمد « التخارج » معناه من حقبة تاريخية معينة ، ذلك لأنه ينطبق على التاريخ فى كليته وشموله ٠ بل ان التاريخ ذاته ليفسر من خلال حركة التخارج هذه ٠ وبعبارة أخرى فان التخارج ليس حالا من أحوال التاريخ ، وانما التاريخ نفسه ليس سوى حال من أحوال التخارج ٠ يقول هيجل : « ان التاريخ انما هو صيرورة الروح وهى تتحقق على نحو فعلى فى المعرفة ٠٠٠ أو هو الروح وهو يتخارج فى الزمان » (١) ٠

كل شىء موجود ينشأ اذن من « تخارج » الروح ٠ وعلى هـذا يكون التخارج شرطا للوجود : وجود الطبيعة والتاريخ ومختلف أشكال الحضارة والثقافة ٠٠٠ الخ ، كما أنه شرط للمعرفة : معرفة الروح لذاته فيما يخلقه ويبدعه ، أى يخرجه ، من أشياء ٠ والتخارج بهذا المعنى ، أى التجلى والظهور ، هو أقرب شىء الى ما كنا نسميه من قبل بالاغتراب الميتافيزيقى عند كل من ابن عربى وفشته خاصة ٠ وهو يحمل عند هؤلاء جميعا دلالة ايجابية مقبولة ، لأنه فعل حر غير مشروط بموضوع سابق ، أو هو بالأحرى حركة حرة من قبل الله أو الروح ، يضع بمقتضاها الأشياء والظواهر ، التى وان كانت تصدر عنه فانها « آخر » غيره ٠ ولكن رغم هذه « الآخرية » أو « الغيرية » التى للأشياء والظواهر ، فان الله أو الروح يعرف نفسه فيها ٠ « لأن رؤيته نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ، ولا تجليه له » (٢) ، على حد تعبير ابن عربى ٠

و « التخارج » منظورا اليه على هذا النحو يصبح بحق هو « التصور

---

1. Hegel, **Phaenomenologie des Geistes**, Hamburg : Felix 1952, S. 563.

رجعنا أيضا الى الترجمتين : الانجليزية التى قام بها بايلى والفرنسية التى قام بها هيبوليت ، لهذا الكتاب ٠

(٢) ابن عربى ، فصوص الحكم ، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى ، ص ٤٩ ٠

الأساسى فى كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل » ، كما يقول عنوان الفصل الأخير من كتاب لوكاتش : « هيجل الشاب » (١) ٠

أما المصطلح الألمانى الآخر Entfremdung (وسوف نترجمة من الآن فصاعدا بالكلمة العربية : أغتراب) فهو يستمد معناه من فصل واحد من فصول كتاب « ظاهريات الروح » ، وأعنى به الفصل السادس : « الروح » ، وخاصة ذلك الجزء الذى يحمل عنوان : « الروح المغترب عن ذاته : الثقافة » ، وهو الجزء الذى يتناول الشكل الثانى من أشكال الروح الثلاثة المعروضة فى هذا الفصل ٠

واذا كان « التخارج » عبارة ، عن عملية تنطبق على التاريخ كله ، أو على الأدق عملية ميتافيزيقية « فائقة للتاريخ » ، بمعنى أن التاريخ نفسه ليس سوى حال من أحوالها ، فان « الاغتراب » وان كان أمرا تاريخيا فانه لا ينطبق على التاريخ بجميع فتراته ، بل هو على العكس لاينتمى الا الى عصر بعينه فقد ظهر الاغتراب مع انحلال الامبراطورية الرومانية ، حينما فقدت الحرية السياسية ، كما أمكن تجاوزه وقهره بقيام الثورة الفرنسية ٠ ها هنا وفى هذا الاطار التاريخى المحدد يجىء « مصطلح » الاغتراب ليشير به هيجل الى تلك « الفكرة » التى كان يتحدث عنها من قبل فى « مؤلفات الشباب الدينية » ، حيث لم يكن يستخدم عندئذ إلا الكلمة الألمانية Fremd (غريب) ٠ فضلا عن أن الاغتراب يحمل هنا وبوجه عام ، مثلما كان يحمل فى مؤلفات الشباب ، دلالة سلبية واضحه ٠ فهو ينشأ نتيجة ظروف تاريخية بالغة البؤس وتتميز أساسا بفقدان الحرية والوحدة ٠ ومن هنا كان من الضرورى قهر الاغتراب بهذا المعنى السلبى غير المقبول ٠

---

1. Lukacs, Der junge Hegel, op cit., S. 685.

لكن الملاحظ أن لوكاتش فى هذا الفصل يتناول التخارج Entaeusserung من خلال مؤلفات ماركس أكثر مما يتناوله من خلال كتاب « ظاهريات الروح » نفسه ٠ وحسبنا ان نلقى نظرة خاطفة على هوامش هذا الفصل ، وهى اشارات الى الكتب التى يثبتها دعما لآرائه وحججه ، لنجد أن من بين أربعين اشارة ست اشارات فقط الى مؤلفات هيجل ، بينما نجد عشرين اشارة الى مؤلفات ماركس ٠

الاغتراب اذن ينتمي الى الروح على نحو ما تناوله هيجل فى أشكاله الثلاثة ، التى هى على التوالى : الروح المباشر أو الحق (الذى يوازى العالم اليونانى) . والروح المغترب عن ذاته (الذى يوازى العالم الرومانى وعنت انحلاله وتدهوره) ، والروح المتيقن من ذاته (الثورة الفرنسية) .

ان الروح ، فى نظر هيجل ، هو وحده « الذى يعرف بوعى ذاته على أنها عالمه هو ، ويعرف بوعى عالمه على أنه ذاته هو » (١) . والاغتراب يتمثل فى عدم قدرة العقل أو الروح على التعرف على ذاته فى تخارج من تخارجاته . وعلى هذا ، ففى وسعنا أن نقول ان الاغتراب انما يفرض نفسه أو يطبع نفسه ، ان جاز هذا التعبير ، على التخارج ، ولكن العكس غير صحيح . فالاغتراب - باختصار - هو تخارج لم يعرف ذاته .

ولما كان « الاغتراب » ليس سوى حال خاص من أحوال « التخارج على مستوى الروح » ، فقد أوحى ذلك الى كثير من الباحثين والمفسرين بامكانية استبدال المصطلحين أحدهما بالآخر ، كما أوقع فى ظن ماركس أن هيجل قد وحد بين المصطلحين . فصارا وكأنهما يدلان على شيء واحد ونفس الشيء . لكن الحق أن هيجل لم يخلط بينهما على الاطلاق ، وادراكه للفرق بين الاغتراب والتخارج لا يظهر فقط فى كتاب « ظاهريات الروح » ، بل يظهر أيضا فى المؤلفات السابقة على هذا الكتاب . فقد أشرنا الى هذه التفرقة عند هيجل عندما تحدثنا عن مقاله الفلسفى الأول : « الفارق بين مذهبى فشته وشلنج فى الفلسفة » ، اذ كان عندئذ يصف أشكال الثقافة المختلفة بأنها « تعبيرات خارجية Aeusserungen للحياة ، أى تخارجات للروح بحسب اصطلاحات « ظاهريات الروح » ، وأن الانشطار أو الافتراق Entzweiung أى الاغتراب باصطلاح « ظاهريات الروح » ، انما يجيء نتيجة للتوسع فى الثقافة ، أى أنه أمر تاريخى تال لوجود الثقافة .

---

1. Pheanomenologie des Geistes S. 313.

كذلك نرى هيجل فى المجلد الثانى من « فلسفة الواقع فى فترة بينا » ، حيث ظهر لأول مرة مصطلح « التخارج » بمعناه الفنى الدقيق – نراه يستخدم هذا المصطلح فى وصف ثقافة اليونان التى كانت تتميز بالحرية والجمال والسعادة ، والتى لم تكن مغتربة Entfremdet (١) • فما معنى هذا ؟ معناه أن تخارج ثقافة اليونان لم يداخله ، أو يطرأ عليه ، اغتراب •

الوعى الشقى بين التخارج والاغتراب :

ورد مصطلح « الاغتراب » والكلمة « غريب » فى كتاب « ظاهريات الروح » قبل الفصل السادس ، وخاصة فى تلك المقاطع من الفصل الرابع التى تتناول الوعى الشقى • وكان معنى المصطلح ، وكذلك الكلمة ، فى هذه المقاطع لايختلف كثيرا عن معناهما فى الفصل السادس

فالوعى الشقى فى نظر هيجل هو الوعى بالذات على أنهـا طبيعة أو حقيقة منقسمة على نفسها ، وعلى أنها موجود مزدوج ومتناقض • ويضرب هيجل على ذلك مثلا بالوعى اليهودى • فهو وعى منقسم داخليا الى موجودين متقابلين : ذات متغيرة عارضة من جهة واله ثابت خالد من جهة أخرى • لكن « هذا الموجود الثابت غير القابل للتغير هو للوعى اليهودى موجـود غريب وخارجى ein Fremdes » (٢) • وكذلك الأمـر بالنسبة الى الوعى المسيحى ، فهو وعى شقى حين يتعلق ، أو حين يربط نفسه ، بالمسيح « بوصفه حقيقة واقعية غريبة وخارجية als einem fremden Wirklichen » (٣) • فالوعى فى هاتين الحالتين لم « يعرف » بعد أن الحقيقة هذه أو الموجود الغريب هذا ليس شيئا آخر سوى تخارج ينتمى اليه • انه تخارجه الخاص •• عمله ونتاجه • ومع ذلك فان الوعى يعمل جاهدا لكى يتغلب على هذه الفجوة التى تفصل بينه وبين حقيقته الواقعية الجوهرية • ومعنى هذا أن الوعى يحاول

---

1. Jenenser Realphilosophie II, S. 249 - 250.
2. Phaenomenologie des Geistes, S. 159.
3. ibid, S. 162.

أن يجد ذاته فى الخارج ، فيما هو خارج عنه • وبقدر ما ينجح الوعى فى ذلك يكون ذاته • أى أنه بقدر ما يتغلب على انقسامه على نفسه ويحقق وحدته وهويته ، يكون حرا ، وبالتالى غير مغترب •

ومما هو جدير بالملاحظة فى هذا الجزء عن الوعى الشقى أن هيجل يرى فى التخارج وسيلة يتغلب بواسطتها الوعى الشقى على اغترابه • ففى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل الوعى الشقى ، وهى مرحلة الوعى بوصفه وعيا متواضعا ، نجد هذا الوعى يتعلق بالموجود الثابت من خلال توسط الكاهن • لكن الوعى المتواضع حين يتخلى عن ارادته الخاصة الجزئية ويأخذ « مصمونا يجىء اليه من الخارج einen fremden » (١) ، فان الارادة تكسب أكثر مما تخسر ، ذلك « أن المرء حين يتنازل عن ارادته الجزئية ، فما ذلك الا أمر سلبى من جانب واحد • أما من حيث المبدأ فانه فى نفس الوقت أمر ايجابى : اذ أنه وضع واثبات للارادة بوصفها « آخر » ، وعلى الخصوص اثبات للارادة بوصفها ارادة كلية ، وليست جزئية » (٢) • اذن ، عن طريق فعل التخارج يتوقف الوعى الذاتى عن أن يكون وعيا شقيا ، أى وعيا مغتربا • وها هنا يصبح الفرق بين الاغتراب والتخارج أكثر وضوحا عن ذى قبل •

ان الوعى الشقى فى مرحلته الثالثة ، أى من حيث هو وعى متواضع ، انما يتخارج فى فعل • هذا الفعل هو أن يضع نفسه بين يدى الكاهن • وفعل التخارج هذا هو الذى يضع النهاية لاغترابه ، ذلك لأن الوعى يجد ذاته هنا فى صورة شيئية • يقول هيجل : « ان الموضوع اتخذ صورة الشيئية وطابعها ، أعنى أن يكون مستقلا : لكن الوعى الذاتى لديه الاعتقاد بأن هذا الموضوع المستقل ليس غريبا عن ذاته • ومن هنا يعرف أن ذاته قد أصبحت ذاتا يعترف بها الموضوع »(٣) •

---

1. ibid, S. 170.
2. Ibid, S. 170 - 171.
3. ibid, S. 255.

فاذا ما انتقلنا الآن من هذا الجزء الخاص بالوعى الشقى فى الفصل الرابع الى الفصل الخامس عن العقل ، وهو انتقال يشبه فى نظر هيجل الانتقال من العصور الوسطى الى عصر النهضة والعصور الحديثة ، نوجدناه يمس الاغتراب من ناحية أن الوعى العقلى وهو يسعى الى اللذة انما يحاول أن يجد ماهيته فى موضوع رغبته • لكنه يخفق فى محاولته هذه ، ذلك لأن رجل اللذة يحيل نفسه الى موضوع ويستمتع بها « بوصفها ضرورة غريبة fremd وواقعة لا حياة فيها ••• أنه يقتل الحياة التى استلبها ويحولها الى مجرد شىء » (١) • والواقع أن رجل اللذة حين يتجه بكل رغباته نحو وقائع حسية هى بطبيعتها متغيرة زائلة ، فانه لابد أن يجد نفسه عندئذ ضحية لقانون الصيرورة والفناء ، ومن ثم فانه لن يكون الا فردية ضعيفة تخضع «للضرورة» العمياء أو «القدر» الذى لا يرحم •

وهكذا نرى مما سبق أن قوام الاغتراب ليس هو التخارج بل هو على الأدق عدم قدرة العقل أو الروح على التخارج ، أى أن يخرج ذاته على نحو سليم • كما اتضح الفارق بين الاغتراب والتخارج وضوحا يزول معه كل خلط أو توحيد بينهما •

على أننا قبل أن ننتقل الى النقطة التالية ، نود أن نبين ، من خلال ما قد عرضناه منذ قليل من نصوص هيجلية ، مدى التشابه بين هيجل وروسو ، خاصة فيما يتعلق بتصور كل منهما لكيفية التغلب على الاغتراب • فبالرغم من اختلاف السياق الذى ورد فيه هذا التصور عند كليهما ، فانهما يتفقان على أن فى التنازل عن الارادة الجزئية وتسليمها الى « آخر » ، سواء كان هذا الآخر هو الدولة أو الارادة العامة عند روسو أو كان هو الكاهن الوسيط عند هيجل ـ قضاء على الاغتراب بمعناه السلبى، وتحقيقا لوحدة الذات مع نفسها ، أى حريتها ، ومعرفتها لنفسها فى آخر يعترف بها • وعلى الرغم من اختلاف التسمية عند روسو (الاغتراب، التكامل) عنها عند هيجل (التخارج) ، فان المسمى واحد ، وهو التنازل

---

1. ibid, S. 265.

أو التخلى عن الارادة الجزئيـة لارادة أخرى عـامة • وهذا هـو الاغتراب بمعنـاه الايجـابى •

الـروح المغترب عن ذاتـه :

الاغتراب ، كما ذكرنا من قبل ، يتعلق بالروح • أنه واقعـة روحية ، ان صح هذا التعبير ، لأن الروح وحـده هو « الذى يعـرف بوعى ذاته على أنها عالمه هو ، ويعرف بوعى عالمه على أنه ذاته هـو »(١) • وفى الفصـل السـادس « الروح » نجـد أن معرفـة الـوعي لما يتميز به من « كليـة » Allgemeinheit لم تعد معرفة مباشرة ، كما كان الحال فى المراحل السابقة فقد صارت معرفة الوعى ، فى هذا الفصل ، تقوم على التأمل الانعكاسى • فهو لا يعرف ذاته بوصفه وعيا كليا الا بعد أن يكون قد تغلب على التضاد بين « الجـزئى » و « الكلى » • ويحـدث الاغتراب حـين يعجز الوعى برغم معرفته هذه ، عن التعرف على ذاته فى صـورة جزئية ، يعرف أنهـا صورته هو ، تنتمى اليه وخاصة به • فالروح يغترب عن ذاته حينما يجـد مضمونه « فى صـورة حقيقة واقعيـة لا يستطيع النفاذ اليهـا والتعـرف عـلى ذاتـه فيهـا »(٢) •

فى هذا الفصل السادس يوجد جزء ، ينيف على المائة صفحة ، يحمـل العنـوان التالى : « الـروح المغترب عن ذاتـه : الثقافة » • ولئن كان من الصعوبة بمكان تحديد ما كان يعنيه هيجل بالكلمة الألمانية Bildung (التى نترجمهـا بالكلمة العربيـة : ثقـافة) ، فان أحد المفسرين ، وهـو جادمر ، يرى فيها عودا الى ما كان لكلمة Bild (صورة) من معنى صوفى فى العصور الوسطى • فالانسان بحسب هذا المعنى هو بمثابة صورة الله ، وعليه أن يحاول المطابقة بين وجوده كله وبين هذه الصورة ، أو الارتفـاع بوجوده والتسامى به حتى يصل الى درجة التطـابق مع هذه الصـورة • وعلى هذا يمكن القول بان « الثقافة » وان كانت تتضمن انفصالا عن حالة

---

1. Ibid, 313.
2. Ibid, S. 347.

الطبيعة الأصلية فانها بمثابة تهذيب أو تشذيب ، ترتفع عن طريقة الذات الجزئية الى مستوى الوجود « الكلى » أو الحقيقة الجوهرية(١) ٠

فى هذا الجزء يميز هيجل بين مجالين مختلفين للاغتراب :أما المجال الأول فهو ذلك المجال الذى يخفق فيه الروح فى التعرف على ماهيته فى تخارج من تخارجاته فى العالم ٠ وأما المجال الثانى فهو ذلك الذى يجد فيه الروح ماهيته ، لا فى هذا العالم الفعلى الحاضر ، بل فى الايمان ، أى فيما وراء هذا العالم ٠ يقول هيجل : « ان العالم الفعلى هو عالم اغتراب ذاتى Selbstentfremdung أما العالم الآخر فهو عالم يبتنيه الروح لنفسه ... وهو يرتفع فوق العالم الأول(٢) فالروح يترك عن وعى ذاته الطبيعة من أجل الحصول على ذات جوهرية ٠ لكنه بمجرد أن يفعل ذلك ، فانه لا يقدر على التعرف على « كليته » بوصفه ذاتا ، ذلك أن ماهيته قد انفصلت عن العالم الفعلى وهربت منه الى عالم الماوراء ، عالم الايمان ٠ صحيح ان الروح يريد بهذا الايمان أن يقضى على اغترابه ٠ لكن الهرب ذاته هو نوع من الاغتراب ٠ وعن هذه الفكرة التى سوف يرددها ، فيما بعد ومع بعض الاختلاف ، كل من فويرباخ وماركس يقول هيجل : « واذا كان هذا العالم الثانى (الآخر) قد صنعه الروح لنفسه فى مقابل الاغتراب Entfremdung فانه نهذا الاعتبار لا ينجو من الاغترلب ، بل على العكس أنه لايعدو أن يكون صورة أخرى من هذا الاغتراب ، الذى يتمثل على وجه التحديد فى ذلك الوجود الواعى فى عالمين على نحو يشتملها معا »(٣) ٠

واعتقاد هيجل أن الوعى الحديث ، وهو الوعى الذى يضرب بجذوره فى الامبراطورية الرومانية لحظة انهيارها والذى لم يكتمل الا فى القرن الثامن عشر ، انما يعانى من هذا النوع من الاغتراب ٠ ولذلك فهو وعى « ممزق » ، و « موزع » بين عالمين منفصل أحدهما عن الآخر : عالم الايمان والماوراء من جهة وعالم الواقع الحاضر من جهة أخرى ٠

---

1. Gadamer, H.G., **Wahrheit und Methode,** Tuebingen, 1965.
2. **Phaenomenologie des Geistes.** S. 350.
3. ibid.

ان نظرة هيجل الى الايمان على أنه نوع من الهروب من هذا العالم الفعلى الى عـالم الماوراء ، أو عـالم « الوعى الخالص اللا - واقعى » ، وبالتالى على أنه نوع من الاغتراب ، انما هى أقرب شىء الى نظرة ماركس الى الدين • فالايمان عند هيجل ، مثله كمثل الدين عند ماركس ، . يتخذ من طبيعة الذات الداخلية وحقيقتها الجوهرية موضوعا له »(١) ، وهى ذات تتميز بأنها تمتلك حقيقتها الواقعية فى صورة مغتربة •

ولكن برغم هذا التشابه ، فاننا نلاحظ اختلافا أساسيا بين نظرة هيجل الى الايمان ونظـرة ماركس الى الدين • فبينما نجـد ماركس ينقد جميع الأديان على أساس أنها تفصل الانسان عن الواقع ، نجـد هيجل لا ينقـد سوى اغتراب الايمان • والايمان عنده هو ذلك « الاعتقاد الذى ينتمى الى عالم الثقافة ، وهو العالم الـذى لم يظهر فيه الدين بعد بصسورة حقيقة كاملة(٢) • ومع تتبع هيجل لسيرة الروح فى تطوره وترقيه «سوف يظهر الدين فى صورته الحقيقية الأصلية ليتغلب على ما فيـه من اغتراب ، أعنى الاغتراب الذى يصنعه الايمان •

الاغتراب فى هذا الجزء من « ظاهريات الروح » ، عبارة عن لحظة التأمل الانعكاسى فى عملية تخارج الروح وتموضعها ، هذه العملية التى تبدأ بالأسرة ودولة المدينة اليونانية • ومع أن كلا من هاتين الجماعتين الأخلاقيتين لم يكن يخلو تاماً من بوادر التوتر والتمزق ، فان كليهما قد بقى ، بوجه عـام ، جوهرا أخلاقيا مباشرا منسجما ، لم يتطور الى درجـة التقابل الـواعى بين الذات وبين تعبيرها الخارجى ، أى تخارجها ، الموضوعى • وذلك هـو العالم اليـونانى الذى لم تعرف ثقـافته ، أى ألوان التخـارج والتجليات الســياسية والاجتمـاعية والدينيـة ••• الـخ ، الاغتراب بمعنى التمزق أو الانفصال بين الكلى والفردى أو بين الجماعة والفرد •

---

1. ibid, S. 379.
2. ibid, S. 377.

ملحـــق

فكرة الاغتراب فى الاســلام

لما كان المفكرون والباحثون الغربيون قد أجهدوا أنفسهم فى التمـاس أصول فكرة ، بل وكلمـة الاغتراب ، فى الكتاب المقـدس بعهديه : القـديم والجديد ، ولما كنا نعتقد أن فكرة الاغتراب ليست دخيلة على تراثنا وفكرنا القديم والحديث على السواء ، فقد بقى أن نلتمس بدورنا أصولها فى القرآن، كتابنا المقدس ، محاولين تبيان تصور الاسلام للاغتراب الدينى ، وكيف كان تصوره لقهر هذا النوع من الاغتراب

لم ترد « كلمة » الاغتراب فى القرآن وان كانت قـد ذكرت فى أشـعار الجاهليين قبل ظهـور الاســلام ، بمعنى النوى والبعد عن الوطن • لكننا لا نهـدف الى تناول هذا النـوع من الاغتراب ، ذلك أن ما يهمنا انمـا هو انفصال الانسان عن الله • فهذه « الفكرة » ترد فى القرآن بوضوح ، تعبر عنها قصة خلـق آدم النبى التى يجيىء ذكرها فى أكثر من موضــع ، وفى سورة البقرة على وجه الخصوص •

فعن طريق تتبع هذه القصة ، نستطيع أن نتبين ثلاثة أحوال لوجود الانسان • فالحال الاول يمس خلق آدم قبل أن يقترب من الشجرة المحرمة • وهذا الحـال الاول للوجود الانســانى يكشف عن ثلاث خصــائص هى : الألوهية ، والعلم ، والقوة • أما الألوهية فتتعلـق بماهية الانســان التى خلقهـا الله على صورته ووفقـا لماهيته : « فطرة الله التى فطر الانســان عليها » (سورة الروم ، آية ٣٠) • ولأن الانســان يتصف بالألوهية ، فقد أمر الله الملائكة بعبادته : « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » (سورة البقرة ، آية ٣٤) • وأما العلم فيتعلق بتلك المعرفة التى وهبهـا الله للانسان ، معرفته بخالقه وربه ، وبالعالم أيضا : « وعلم آدم الأسماء كلهـا » (سورة البقرة ، آية ٣١) • أما القوة فتتمثل فى سيطرة الانسان وسيادته على الأرض والسماء ، تحكمه فى الطير والحيوان ، فى الماء والهواء : « واذا قال ربك للملائكة أنى جـاعل فى الأرض خليفــة » (سورة البقــرة

آية ٣٠) • وبالجملة ، لقد كان الانسان بوصفه مخلوقا بحسب ماهية الله، وموهوبا بالعلم من لدن الله ، ومستخلفا فى الأرض مسيطرا عليها بقوته وقدرته - أقول : كان خلقا شريفا وعظيما • وحب الله لآدم هو الذى جعل آدم يحمل الامانة التى رفضت الجبال حملها ، كما جعل الملائكة يعبدونه ويسجدون له والشيطان يشعر بالغيرمنحوه •

والحال الثانى لوجود الانسان يتعلق باقتراب آدم وحواء من الشجرة المحرمة • وهنا نجد مرحلتين : أما المرحلة الأولى فهى مرحلة المعرفة الواضحة لما هما فيه من عرى ، وبداية الانفصال عن الألوهية الأصلية وعن القرب من الله • وبدلا من الحب جاء الخجل فحل محله ، وكان من عواقبه الوخيمة ظهور الافتراق والثنائية ، اذ بدأ آدم وحواء فى النظر الى نفسيهما على أنهما رجل وامرأة • وظهر أيضا ذلك الصدع العميق بين الله والانسان • لقد فقد آدم الحال الأول - الأصلى لوجوده ، وترك ما كان عليه من قبل ، أى الألوهية ، والعلم ، والقوة . وذلك عندما عصى أمر ربه وأكل من الفاكهة المحرمة • لهذا ، وقع آدم فريسة لليأس ، واستولى عليه الخوف ، وكابدت نفسه القلق الأليم • أما المرحلة الثانية فتكشف عن عون الله لآدم وعدم تخليه عنه فى يأسه وقلقه من خلال حبه له وتعليمه اياه كلمات التوبة : « فتلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم » (سورة البقرة ، آية ٣٧) • وهكذا يهتم الله بآدم ويعفو عن خطيئته الأصلية •

ولو انتقلنا الآن الى الحال الثالث لوجود الانسان ، بحسب قصة الخلق الواردة فى القرآن ، لرأينا أنه يبدأ حين يأمر آدم وحواء « بالهبوط » من الجنة : « اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين » (سورة البقرة ، آية ٣٦) • الآن تكتمل عملية الخروج أو الهبوط من الجنة التى بدأت بأكل آدم من الفاكهة المحرمة • فالانسان قد انفصل عن الله وأحدث تغييرا شاملا ، وانتقالا محوريا • من الحب الى الخجل ، من الوحدة الى الثنائية فالكثرة ، من الطمأنينة الى الحيرة والقلق . من البسط الى القبض ، من الثقة بالله الى الآلام والمعاناة ، من القرب الى البعد والانفصال فالشوق • ولكن حب

الله مع ذلك غامر وبلا حدود ، ورحمته واسعة — فهو يمد الانسان بالأمل ويعده بالهداية : « قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (سورة البقرة ، آية ٣٨) — وهذا الهدى الذى يعد به الله ، فى فجر الانسانية وبعد سقوط آدم وطرده من الجنة ، انما هو بمثابة الخلاص لمن يتبعه · والهدى يتحقق تحققا فعليا فى الزمان التاريخى من خلال الوحى · « الوحى فى الاسلام . كما يرى الدكتور عثمان يحيى ، ليس مجرد كتاب مؤلف من حروف ميتة ، ولا هو مجرد تشريع جامد يفرض اعتسافا أو اعتباطا ، بل هو ، أولا وقبل كل شىء وفى حقيقته النهائية ، عملية تخليص وانقاذ ، وتدخل لا زمانى إلهى يستهدف ارجاع الوجود الانسانى الى حاله الأول قبل السقوط » (١) ·

ولكن ، هل يعود آدم ، بعد توبة الله عليه وعفوه عنه وهديه له ، الى الحال الأول للوجود فيرجع الى ماكان عليه من ألوهية وعلم وقوة ؟ ابدا ، ذلك أن آدم حين عصى أمر ربه وأثر هبوطه من السماء الى الأرض ، قد أصيب وجوده فى العالم بما يشبه الصدع الأنطولوجى ، وأصيبت نفسه بجرح غير قابل للشفاء التام والكامل · لهذا قضى على آدم أن يمشى فى الأرض معذبا ، يكابد هذا التشقق الداخلى فى وجوده وروحه · غير أن هذه المعاناة لا تعنى أيضا أن لعنة الله قد حلت به ، أو أن الغضب الالهى قد نزل عليه ، كلا فهناك دائما ازاء المعصية رحمة الله الواسعة ، أى ذلك الحب اللامحدود الذى يتعالى عن النقمة أو الانتقام علوا كبيرا ·

الانسان اذن وفقا للتصور القرآنى لا يوجد فى العالم بوصفه موجودا ملعونا أو مغضوبا عليه ، بل يوجد بوصفه موجودا فى أزمة · فالأحوال أو التجارب الوجودية الثلاث التى تبدو منفصلة وهى فى الحقيقة متصلة مع

---

1. Yahia, Osman, Aspects Interieurs de l'Islam in, Normes et ualeurs dans L'Islam contemporain, (editè per Charnay, J.P.), Paris, Payot, 1966, P. 21.

بعضها البعض ، وأعنى بها : القرب من الله ، ومعصية الله ، والانفصال من الله ، وأنواع النفس الثلاثة التى طالما تحدث عنها القرآن ، وهى : النفس الأمارة ، والنفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، ومناطق الوجـود الثلاث - السماوات والأرض ، وما بينهما — كلها عناصر تؤلف مجتمعة أزمة الانسان فى وجوده — على — الأرض ·

ومما لا شك فيه أن لحظة هبوط الانسان من السماء وسيطرة النفس اللوامة عليه فى حياته على الأرض هى من بين جميع لحظات الانسان الوجودية أشدها عمقا وأكثرها اثارة للتوتر والقلق والتأزم · وقد أطلق أحد الباحثين الهنود ، وهو الدكتور حسن عسكرى ، « كلمة » الاغتراب على هذه اللحظة · ففى نظره أن الاغتراب فى الاسلام يتمثل فى أن الانسان بعدما كان واحدا مع الله ، صار منفصلا عنه · وبعبارة أخرى يقول : ان الوحدة التى كان يتمتع بها روح الانسان فى وجوده الأصلى الأول ، أى وحدته مع الله ، انفصمت عراها من خلال فعل المعصية ، وتحاضر فى الانسان الجانب الالهى والجانب الانسانى تحاضرا ولد معه ألوانا شتى من الازدواجية (١) · على أن الانسان حين هبط الى الأرض لم يهبط وهو مزود بوحدته الأصلية ، بل بوحـدة افتراضية شرطية ، أى أنه اذا اتبع الوحى الذى يبعثه الله ، فلن يحزن ولا خوف عليه · ومعنى هذا أن خلاص الانسان يتوقف على عون الله ومدده ، ولذا فعليه أن ينتظر · والانتظار فى نظر الدكتور عسكرى يمثل قوام المنظور الأخروى فى الاسلام ، ذلك لأن الانتظار بالنسبة الى الانسان معناه الصبر والتأنى ، وعدم توقع المعجزات ، وعدم التعدى على الحدود التى رسمها الله · ويمضى هذا الباحث قائلا : ان الايمان فى الاسلام يقوم على هذا الاعتقاد الرئيسى : « انا من الله ، وانا اليه راجعون » · و « الواو » هنا وان كانت تفصل البداية عن النهاية ، فانها تصل بينهما ، اذ أنها حرف عطف ، ترمز الى الانتظار والقلق والاغتراب ، وتعبر عن العلاقة بين « الانفصال » عن الله و « الرجوع » اليه (٢) ·

1. Askari, Hassan, Einheit und Entfremdun im Islam, in **Um Einheit Und Heil der Menshheit,** op. cit., S. 82.

2. ibid, S. 86.

وتلخيصا لما سبق نستطيع ان نقول : ان الانسان بحسب التصور القرآني قد اغترب عن الله ، حينما عصى أمره وأكل من الشجرة المحرمة ، فهبط من السماء وصار موجودا — على — الأرض ، يعيش فى أزمة ، منتظرا عون الله ولطفه ، حتى يهديه سواء السبيل ، وتكون اليه الرجعى آخر الأمر ٠ هذا عن الانسان ، فماذا عن الله ؟ ان الله لا يتخلى قط عن الانسان فى محنته ، فهو يشمله برحمه واسعة ، أى حب شامل لامحدود ٠ ففى رأى بعض الصوفية أن كلمة « الله » نفسها قد جاءت فى العربية من كلمة « اله » ، وهذه مشتقة بدورها من « الوله » أى شدة الحب ٠ وعن طريق هذه الرحمة أو هذا الحب اللا محدود يتم خلاص الانسان من الاغتراب الذى سقط فيه ٠ واذن ، فاذا كان هذا الانسان قد اغترب عن الله ، فان الله لم يغترب عن الانسان ٠

ان الله فى « العهد القديم » — كما رأينا عند تناولنا لنقد هيجل للدين اليهودى — مغترب عن الانسان ولا يشمله برعاية أو حب ٠ أما فى القرآن فالله قريب ، أقرب الى الانسان من حبل الوريد : « ان ربى قريب مجيب » (سورة هود ، آية ٦١) وان كانت المسألة ليست بمثل هذه البساطة فى القرآن ؛ ذلك أن الله مثلما هو قريب من الانسان فانه فى نفس الوقت بعيد ، اذ أنه موجود مطلق ومفارق ، لاتدركه الأبصار ولا العقول ٠ وهذا البعد يثير هو أيضا مشاعر الحزن والخوف والغربة فى نفس الانسان ٠ لكن هذه المشاعر ليست دائمة ، وانما هى مما يمكن القضاء عليه بالايمان ٠ « فالايمان » بالله هو الذى يحقق ذلك « الأمان » الذى يزول معه كل حزن ، وخوف ، ووحشة فى الكون : « لا تحزن ان الله معنا » (سورة التوبة ، آية ٤٠) ، « وهو معكم أينما كنتم » (سورة الحديد ، آية ٤٠) ، فضلا عما فى « الاسلام » نفسه من « سلام » و « سلامة » لمن يعتنقه ٠

فالمسلم هو من يقول : « أشهد أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله » ٠ هذه هى الشهادة فى الاسلام ، وهى ليست مجرد نطق لهذه الألفاظ بقدر ماهى ايمان بموضوعها ومضمونها ٠ وهذا الايمان يبلغ من العمق حد يصبح المسلم معه على استعداد للاستشهاد فى سبيله ؛ اذ الشهادة ، من ناحية الاشتقاق اللغوى ، تفيد الشهود والاستشهاد فى آن واحد ٠ فعندما يقول

المسلم : « اشهد » ، فان ذلك يفترض أنه يرى ، وأنه بحسب هذه الرؤية يصير شاهدا · والشهادة بهذا المعنى انما تحقق ، باصالة ، وجود الانسان — على — الأرض ، ذلك لأنها تحقق له الانتماء الى الله ، مبدأ الوجود ، ممايزوا معه الشعور بالغربة الكونية ·

وعلى هذا ، ففى استطاعتنا أن نقول ان الايمان من قبـــل الانسان والرحمة من قبل الله يقومان وفقا لروح القرآن ، فى مقابل الاغتراب ، وكفيلان بالقضاء عليه ·

واذا كنا لم نجد فى القرآن « كلمة » الاغتراب ، بل وجدنا « فكرة » الاغتراب من حيث هو انفصال الانسان عن الله ، فان ابن عربى قد أطلق « كلمة » الاغتراب على هذه الفكرة عينها · فقد كتب فى « الفتوحات المكية » يقول : « ان أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا ، غربتنا عن وطن القبضة عند الاشهاد بالربوبية لله علينا ، ثم عمرنا بطون الأمهات ، فكانت الارحام وطننا ، فاغتربنا عنها بالولادة »(١) ·

لكن ابن عربى ، وخاصة فى كتابه « الفتوحات المكية » ، شأنه شأن بعض متصوفة الاسلام ممن تاثروا الى حد ما بالغنوصية ، يغلب عليه الشعور بالغربة الكونية ، لدرجة تجعلنا نستشف معها نزعة عدمية ، قوامها الهرب من هذا الوجود الحسى الارضى بوصفه غريبا ، وغير أصيل ، وذلك بالرجوع الى الله والفناء فيه بوصفه الوجود الحق ، أو — على حد تعبير الصوفية — الوطن الاصلى · فحينما أراد تفسير هذا البيت من الشعر :

ولما بدا الكون الغريب لناظرى حننت الى الأوطان حنين الركائب

قال : « معنى ذلك انى أردت الرجوع الى العدم ، فانى أقرب الى الحق فى حال اتصافى بالعدم منى اليه فى حالة اتصافى بالوجود ، لما فى الوجود من الدعوى » (٢) ·

---

(١) ابن عربى ، **الفتوحات المكية** ، الجزء الثانى ، ص ٦٩٦ ·
(٢) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٦٩٥ ·

صحيح اننا لانتبين فرقا كبيرا بين التصور القرآنى للاغتراب وتصور المتصوفة له · لكن الفرق يتمثل ، حقيقة ، فى تصور طريقة التغلب عليه · فبينما نجد فى الايمان ، كما تحدث عنه القرآن ، أمانا للانسان فى حياته ، وتحقيقا لوجوده – على – الأرض ، وانتماء الى الله ، نجد فى الفناء ، كما تكلم عنه الصوفية ، عزوفا عن الحياة ، وهروبا من الوجود الحسى الأرضى ، ومحوا للأنا فى الله · وشتان ما بين الايمان الذى يقوم على أساس من الاعتراف الضمنى بوجود مسافة أنطولوجية أو بالأحرى ميتافيزيقية ، بين الله من حيث هو موجود مفارق وبين الانسان من حيث هو موجود أرضى ، وبوجود اتصال بين هذين الطرفين المنفصلين ، وبين الفناء الذى لا يعترف بهذا الانفصال المتصل بل يجاهد لرفع المسافة وتجاوز الانفصال ، من أجل تحقيق الوحدة ، سواء كانت شهودية أو وجودية ، بين الله والانسان ·

بقيت بعد ذلك ملحوظتان ، نختتم بهما كلامنا عن هذا النوع من الاغتراب : أما الأولى فهى أن مصطلح الاغتراب ، على نحو ما يرد ذكره فى الفكر المعاصر ، انما يستعمل لتوضيح وتفسير بعض الرموز والقصص فى الكتب المقدسة · هذه الرموز وهذه القصص قد تظل مستغلقة وعصية على الفهم ، ما لم تقرب الى الأذهان ، عن طريق ربطها بالمصطلحات والأفكار المعاصرة التى تلقى عليها أضواء افتستنير وتتضح ، بعد أن كانت أشبه بالطلاسم والألغاز التى لا يقوى العقل الحديث على ادراكها وامتثالها ·

ولكن هناك تبادلا فى التأثير غير خاف ، بمعنى أن مصطلح الاغتراب الذى يستخدم أداة تفسير وتأويل للرموز والقصص الدينية ليتأثر هو نفسه بهذه المادة الدينية ، فتراها تنعكس عليه وتكشف عما فيه من أبعاد جديدة قد تغيب عن الأذهان · بعبارة أخرى نقول : ان تصور الاغتراب – اذا ما استطاع تجديد أفكار تقليدية مثل سقوط الانسان والخطيئة ، والوثنية ···· الخ ، وبعث الحياة فيها ، فان هذه الأفكار القديمة لتكشف بدورها عن أعماق فى تصور الاغتراب ما كنا لنصل اليها لو انحصرنا فقط فى مجال الفلسفة بأفكارها المجردة ، أو فى مجال العلوم الانسانية بتحليلاتها العينية ·

وأما الملحوظة الثانية ، وهى أهم من الأولى ، فتهدف الى التنبيه الى أن الاغتراب منظورا اليه من زاوية الأديان السماوية ، وهى تلك النظرة التى يكون بمقتضاها انفصالا عن الله وخروجا عن طريق الله ، أو مرادفا للخطيئة والضلال والوثنية — أقول : ان الاغتراب بهذا المعنى يختلف عما يقصده فلاسفة من أمثال فويرباخ وماركس ممن كانت لهم مواقف بالغة العنف ازاء الديانتين : اليهودية والمسيحية ، بل والدين عامة « بالاغتراب الدينى » • فالدين فى نظرهم مجال يضيع فيه وبه الانسان ، وينفصل بواسطته عن وجوده الواقعى • ولكن على الرغم من هذا الاختلاف ، فثمة عنصر مشترك ، الا وهو الانفصال عما يعد أصلا ومصدرا : الله فى نظر الأديان ، والواقع والانسان فى نظر هؤلاء الفلاسفة • فضلا عن أن الاغتراب الدينى ، سواء فى الكتب المقدسة أو عند هؤلاء الفلاسفة الذين لا يؤمنون بها ، غير مقبول ، لأن الانسان يخضع بمقتضاه لشئ آخر غير ما يعتبر أنه هو الأصل • لذلك ، كان الاهتمام بتحرير الانسان ، أى قهر هذا النوع من الاغتراب من خلال طرق ووسائل تختلف باختلاف كل دين عن الدين الآخر ، وكل فيلسوف عن غيره •

فهـــرس

رقم الإيداع	١٩٩٣ / ٤٤٤٣
الترقيم الدولى	ISBN 977 - 02 - 4083 - 4

١٤ / ٩٣ / ٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)